This is a digital copy of a book that was preserved for generations on library shelves before it was carefully scanned by Google as part of a project to make the world's books discoverable online.

It has survived long enough for the copyright to expire and the book to enter the public domain. A public domain book is one that was never subject to copyright or whose legal copyright term has expired. Whether a book is in the public domain may vary country to country. Public domain books are our gateways to the past, representing a wealth of history, culture and knowledge that's often difficult to discover.

Marks, notations and other marginalia present in the original volume will appear in this file - a reminder of this book's long journey from the publisher to a library and finally to you.

Usage guidelines

Google is proud to partner with libraries to digitize public domain materials and make them widely accessible. Public domain books belong to the public and we are merely their custodians. Nevertheless, this work is expensive, so in order to keep providing this resource, we have taken steps to prevent abuse by commercial parties, including placing technical restrictions on automated querying.

We also ask that you:

+ *Make non-commercial use of the files* We designed Google Book Search for use by individuals, and we request that you use these files for personal, non-commercial purposes.

+ *Refrain from automated querying* Do not send automated queries of any sort to Google's system: If you are conducting research on machine translation, optical character recognition or other areas where access to a large amount of text is helpful, please contact us. We encourage the use of public domain materials for these purposes and may be able to help.

+ *Maintain attribution* The Google "watermark" you see on each file is essential for informing people about this project and helping them find additional materials through Google Book Search. Please do not remove it.

+ *Keep it legal* Whatever your use, remember that you are responsible for ensuring that what you are doing is legal. Do not assume that just because we believe a book is in the public domain for users in the United States, that the work is also in the public domain for users in other countries. Whether a book is still in copyright varies from country to country, and we can't offer guidance on whether any specific use of any specific book is allowed. Please do not assume that a book's appearance in Google Book Search means it can be used in any manner anywhere in the world. Copyright infringement liability can be quite severe.

About Google Book Search

Google's mission is to organize the world's information and to make it universally accessible and useful. Google Book Search helps readers discover the world's books while helping authors and publishers reach new audiences. You can search through the full text of this book on the web at `http://books.google.com/`

Über dieses Buch

Dies ist ein digitales Exemplar eines Buches, das seit Generationen in den Regalen der Bibliotheken aufbewahrt wurde, bevor es von Google im Rahmen eines Projekts, mit dem die Bücher dieser Welt online verfügbar gemacht werden sollen, sorgfältig gescannt wurde.

Das Buch hat das Urheberrecht überdauert und kann nun öffentlich zugänglich gemacht werden. Ein öffentlich zugängliches Buch ist ein Buch, das niemals Urheberrechten unterlag oder bei dem die Schutzfrist des Urheberrechts abgelaufen ist. Ob ein Buch öffentlich zugänglich ist, kann von Land zu Land unterschiedlich sein. Öffentlich zugängliche Bücher sind unser Tor zur Vergangenheit und stellen ein geschichtliches, kulturelles und wissenschaftliches Vermögen dar, das häufig nur schwierig zu entdecken ist.

Gebrauchsspuren, Anmerkungen und andere Randbemerkungen, die im Originalband enthalten sind, finden sich auch in dieser Datei – eine Erinnerung an die lange Reise, die das Buch vom Verleger zu einer Bibliothek und weiter zu Ihnen hinter sich gebracht hat.

Nutzungsrichtlinien

Google ist stolz, mit Bibliotheken in partnerschaftlicher Zusammenarbeit öffentlich zugängliches Material zu digitalisieren und einer breiten Masse zugänglich zu machen. Öffentlich zugängliche Bücher gehören der Öffentlichkeit, und wir sind nur ihre Hüter. Nichtsdestotrotz ist diese Arbeit kostspielig. Um diese Ressource weiterhin zur Verfügung stellen zu können, haben wir Schritte unternommen, um den Missbrauch durch kommerzielle Parteien zu verhindern. Dazu gehören technische Einschränkungen für automatisierte Abfragen.

Wir bitten Sie um Einhaltung folgender Richtlinien:

+ *Nutzung der Dateien zu nichtkommerziellen Zwecken* Wir haben Google Buchsuche für Endanwender konzipiert und möchten, dass Sie diese Dateien nur für persönliche, nichtkommerzielle Zwecke verwenden.

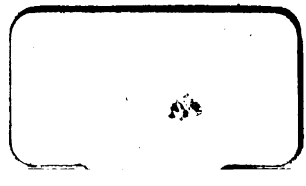
+ *Keine automatisierten Abfragen* Senden Sie keine automatisierten Abfragen irgendwelcher Art an das Google-System. Wenn Sie Recherchen über maschinelle Übersetzung, optische Zeichenerkennung oder andere Bereiche durchführen, in denen der Zugang zu Text in großen Mengen nützlich ist, wenden Sie sich bitte an uns. Wir fördern die Nutzung des öffentlich zugänglichen Materials für diese Zwecke und können Ihnen unter Umständen helfen.

+ *Beibehaltung von Google-Markenelementen* Das "Wasserzeichen" von Google, das Sie in jeder Datei finden, ist wichtig zur Information über dieses Projekt und hilft den Anwendern weiteres Material über Google Buchsuche zu finden. Bitte entfernen Sie das Wasserzeichen nicht.

+ *Bewegen Sie sich innerhalb der Legalität* Unabhängig von Ihrem Verwendungszweck müssen Sie sich Ihrer Verantwortung bewusst sein, sicherzustellen, dass Ihre Nutzung legal ist. Gehen Sie nicht davon aus, dass ein Buch, das nach unserem Dafürhalten für Nutzer in den USA öffentlich zugänglich ist, auch für Nutzer in anderen Ländern öffentlich zugänglich ist. Ob ein Buch noch dem Urheberrecht unterliegt, ist von Land zu Land verschieden. Wir können keine Beratung leisten, ob eine bestimmte Nutzung eines bestimmten Buches gesetzlich zulässig ist. Gehen Sie nicht davon aus, dass das Erscheinen eines Buchs in Google Buchsuche bedeutet, dass es in jeder Form und überall auf der Welt verwendet werden kann. Eine Urheberrechtsverletzung kann schwerwiegende Folgen haben.

Über Google Buchsuche

Das Ziel von Google besteht darin, die weltweiten Informationen zu organisieren und allgemein nutzbar und zugänglich zu machen. Google Buchsuche hilft Lesern dabei, die Bücher dieser Welt zu entdecken, und unterstützt Autoren und Verleger dabei, neue Zielgruppen zu erreichen. Den gesamten Buchtext können Sie im Internet unter `http://books.google.com` durchsuchen.



ZAF
Vollers

ERS

ONEN

TLICHEN

NGE

EI

RICHS

THE NEW YORK
PUBLIC LIBRARY
416193
ASTOR, LENOX AND
TILDEN FOUNDATIONS.
R 1905 L

MIT BUCHAUSSTATTUNG VON PAUL HAUSTEIN
VON DIESEM BUCHE WURDEN 20 ABZÜGE
ZUM PREISE VON FÜNFZEHN MARK FÜR JE-
DES EXEMPLAR AUF ECHTEM BÜTTENPAPIER
HERGESTELLT / IN GANZPERGAMENT GEBUN-
DEN UND HANDSCHRIFTLICH NUMERIERT

VORWORT

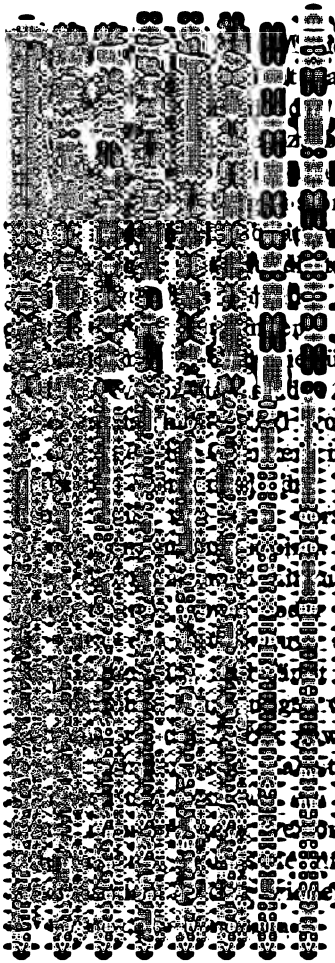
Was das vorliegende Buch von anderen ähnlichen Werken, insbesondere auch über allgemeine, vergleichende Religionsgeschichte, unterscheidet, ist schon auf dem Titel ausgesprochen; es will weder theologisch, noch philosophisch, sondern rein geschichtlich sein. Es versteht sich von selbst, daß es hierbei nicht wie das im übrigen treffliche Werk von Chantepie de la Saussaye das Christentum außer Betracht lassen konnte. Die Gründe für die Heranziehung Indiens und des Buddhatums wurden angegeben und finden hoffentlich volle Würdigung. Da das Werk sich weniger an Theologen als an gebildete, denkende Sucher und Frager wendet, war die skizzenhafte Darstellung einer breiten, gelehrten vorzuziehen. Die Schilderung der Anfänge des Christentums schließt sich in den meisten Punkten eng an die Ergebnisse der Neutestamentlichen Zeitgeschichte, der Erforschung der Mysterien, des Mithraglaubens, der Kultur der römischen Kaiserzeit, der hellenistischen Philosophie und ähnliches an; ganz neu ist meines Wissens die Erklärung des Auferstehungsglaubens aus den umliegenden volkstümlichen Kulten. Die sehr kurze Darstellung des Islâms ist in der Hauptsache dadurch gerechtfertigt, daß nach Überschreitung der Höhepunkte der Entwickelung im Buddhatum und im Christentum das Interesse am Islâm, der alte, uns längst bekannte Gedanken auf ein jugendfrisches Volk überträgt, beim Leser ein wenig erlahmen mußte. Ich gedenke später dem Islâm eine besondere Darstellung zu widmen. Im Schlußwort hoffe ich gezeigt zu haben, daß die ge-

schichtliche Betrachtung auch dieser Vorgänge für die Fragen unserer Tage nicht ohne Wert ist; statt der unzähligen, meist stark subjektiven Ansichten und Einfälle erhalten wir auf diesem Wege objektive, erfahrungsmäßig gesicherte Normen. Der Inhalt des Buches wurde im Winter 1906/7 an der Universität Jena vorgetragen.

KARL VOLLERS

ZUR AUSSPRACHE

In orientalischen Wörtern gewöhne man sich z nach französischer Art als stimmhaftes s zu sprechen. Das q der semitischen Sprachen ist ein höher artikuliertes, hintergutturales k. Man spreche š oder sh als sch, in indischen und iranischen Wörtern j oder ǧ als französisches dj.



1

die Christenheit gebracht. Auch für den Islâm hat die arabische Halbinsel seit dem Tode des Propheten niemals den tatsächlichen Angelpunkt gebildet, nur die große Wallfahrt und andere ideelle Beziehungen verleihen ihr den Schein des Zentrums der islamischen Welt.

Was die Verbreitung und Zahl der Bekenner der drei genannten Religionen angeht, so tut man gut, sie sich ziffermäßig klar zu machen, um zu erkennen, wie wenig andere Religionen der Gegenwart oder Vergangenheit mit ihnen in Wettbewerb treten können. Das Buddhatum hat etwa ein Drittel des asiatischen Kontinents, ungefähr die Hälfte des Kulturlandes von Asien inne und die Zahl seiner Bekenner darf auf 500 Millionen veranschlagt werden.

Das Christentum hat Europa fast ausschließlich eingenommen, betrachtet Vorderasien gewissermaßen als seinen alten Besitz und hat durch die kolonisierende und missionierende Tätigkeit der europäischen Völker seit Jahrhunderten immer neue Gebiete erobert, von denen die des amerikanischen Kontinents den Mutterländern an Umfang und Bevölkerung längst den Rang abgelaufen haben; seine Bekenner werden auf 500—550 Millionen geschätzt, von denen auf das griechisch-russisch-orientalische Bekenntnis 100—110, auf das römische 250—260, auf das evangelische (protestantische) 150—180 entfallen mögen.

Der Islâm endlich hat bekanntlich mit erstaunlicher Geschwindigkeit von Arabien aus die nördlich, östlich und westlich gelegenen Länder überflutet, dem Christentum und Buddhatum bedeutende Gebiete abgenommen und macht nach längerem Stillstand in der Gegenwart trotz politischen Verfalls religiöse Fortschritte in Afrika, Asien, ja teilweise sogar in Europa. Die genaueste Berechnung seiner Bekenner ist bei

zirka 260 Millionen angelangt, so daß er numerisch dem römischen Christentum die Wage hält.

Man braucht nur einen Blick auf die übrigen Religionsformen der Gegenwart zu werfen, um zu erkennen, in welchem Maße die drei Weltreligionen den Erdball beherrschen. Das wie ein ehrwürdiges Überlebsel in unsere Zeit hineinragende Judentum zählt 10—12 Millionen Bekenner. Trotz seiner Verbreitung über die meisten Teile des Erdballs kann es also schon wegen der geringen Bekennerzahl, wozu noch der Mangel nationaler Einheit kommt, auch nicht im stillen den Anspruch auf den Titel einer Weltreligion erheben. Ebenso wenig das Hindutum, trotz der stattlichen Zahl seiner Bekenner, da es sich stets äußerlich wie innerlich in den nationalen Schranken gehalten hat. Blicken wir in die Vergangenheit, so hatte die persische Religion in der Form des Mithraglaubens im dritten und vierten Jahrhundert unserer Ära die Anwartschaft auf die Erhebung zur Religion des Imperium Romanum und damit zu der Rolle, die dem Christentum zugefallen ist. Aber gerade die durch das Christentum ihm beigebrachte Niederlage hat das Mithratum zum Wert einer Antiquität verurteilt, deren ehemaliger Glanz erst in unserer Zeit durch gelehrte Arbeit wieder zur Anerkennung gebracht ist.

Wenn wir versuchen, die drei Weltreligionen geschichtlich darzustellen, so drängen sich ohne weiteres die Schwierigkeiten auf, welche einem solchen Unternehmen entgegenstehen. Gerade der geschichtliche Charakter unserer Betrachtung und Darstellung läßt uns sofort erkennen, daß wir, um die genannten Religionsformen zu verstehen, auf ältere Formen zurückgreifen müssen, aus denen jene sich langsam herausgebildet haben. Das Buddhatum ist das reife

ERS

ONEN

TLICHEN

NGE

BEI

RICHS

die mit Jeremias ihren vorläufigen Abschluß finden, der Stifter der medischen Lichtreligion, der erhabene Prediger von Benares, Pythagoras in Unteritalien, der göttliche Plato in Hellas, die bis auf den Grund gehende Umgestaltung der palästinischen Religion, das Aufkommen der Mysterien an den Gestaden des ägäischen Meeres, Wandelungen in Babylonien und Assyrien, Kongfutse in China, alles dies gehört dem genannten Zeitraum an, von dessen Errungenschaften wir zum großen Teil noch jetzt zehren.

Blicken wir nunmehr zurück und schließen unsern Kreis ab, so hat die hier verfolgte Aufgabe folgende Völker und Religionen zu berücksichtigen: alle semitischen Völker, und von den arischen Völkern die Medo-Perser, die Inder, die Armenier und verwandte Volkssplitter in Anatolien; auf die Hellenen und Ägypter sind Seitenblicke zu werfen. Um das Bild klarer zu gestalten, empfiehlt es sich, hier namhaft zu machen, welche Völker und Religionen hier nicht oder nur nebensächlich zur Sprache kommen können. Die europäischen Gebildeten werden zunächst die ihnen wohlvertrauten Völker des klassischen Altertums vermissen. Gewiß fehlt hier der heitere olympische Götterkreis; daß aber gewiße Züge und Strömungen der späteren hellenischen Entwickelung zum Christentum beigesteuert haben, wurde bereits angedeutet. Die hellenische Gedankenarbeit ist also keineswegs verloren gegangen. Nicht viel anders steht es mit der Religion der Römer, denn, wenn auch ihr Körper zu Staub geworden ist, so sehen wir den Geist unverkennbar im Organismus der römischen Kirche weiterleben. Hingegen kommen die später in die Geschichte eintretenden europäischen Arier (Kelten, Germanen, Slaven) für unsern Zweck nicht in Be-

tracht; die christliche Eroberung hat ihren Glauben beseitigt, uns die Erkenntnis verdunkelt und nur spärliche Reste davon sind dem geschärften Auge des Mythenforschers im Volksglauben der Gegenwart erkennbar. Es ist ihnen nicht vergönnt gewesen, an dem großen Bau der Weltreligionen mit arbeiten zu helfen. Gehen wir von Ost-Europa nach Asien hinüber, so gilt das soeben Gesagte auch von den finno-ugrischen Völkern; die turko-tatarischen Völker kommen für uns nur in Betracht, soweit sie den Islâm angenommen haben, die mongolischen und ostasiatischen nur insofern, als sie Buddha verehren. Die Malaien werden teils als Muslime oder Buddhisten, teils wegen gewisser bei ihnen erhaltenen primitiven Formen kurz Erwähnung finden. Auch nur in letzterer Hinsicht, wegen des Tabu-, des Totem- und des Fetischglaubens die Polynesier, Mikronesier, Melanesier, Australier, Afrikaner und Urbewohner Amerikas. Wenn diese Darstellung also auf einen großen Teil der allgemeinen Religionsgeschichte von vornherein verzichtet, so erhält sie durch diese Beschränkung andererseits den Vorzug historischer Einheitlichkeit. Wie die altpersiche Religion mit babylonischen Gedanken arbeitete, so die jüdische wieder mit babylonischen und persischen, die christlichen mit diesen und noch anderen Bestandteilen. Durch welche Fäden das Buddhatum mit dieser westasiatischen Gruppe verknüpft ist, wurde oben bereits angedeutet. Unsere Darstellung berücksichtigt obenan die zeitliche Reihenfolge, soweit diese nicht gezwungen ist durch die räumlichen Verhältnisse abgeändert und ergänzt zu werden. Nicht nur wegen des hohen Alters, sondern auch mit Rücksicht auf seine sachliche Bedeutung eröffnet Babylonien mit Assyrien den Reigen; hieran schließen sich natur-

gemäß die vorchristlichen Semiten (Kananäer, Hebräer, Aramäer). Die geschichtliche Sonderstellung der Hebräer (Israeliten, Juden) muss auch hier zu einem entsprechenden Ausdruck kommen. Eine einseitige Befolgung des zeitlichen Prinzips würde uns nötigen, schon mit dem Exil der Juden abzubrechen und auf die Perser überzugehen, deren Religion ungefähr von dem genannten Zeitpunkt an in immer steigendem Maße die westlichen Kulte beeinflußt. Um aber die alttestamentliche Entwickelung einheitlich vorzuführen, wird die Darstellung bis zum politischen Zusammenbruch des Judentums und dem Aufkommen des Christentums fortgesetzt, um sich dann Persien zuzuwenden. Von dort aus ergibt sich der Übergang zu Indien von selbst; das Buddhatum wird hier durch eine Skizze der vedischen Religion und des Hindutums ergänzt. Dann wenden wir uns wieder dem Westen zu, um die beiden abschließenden Gebilde dieser Entwickelung, das Christentum und den Islâm, zu beleuchten.

Wie der Titel des Buches es ausspricht und wie im obigen Kapitel des öfteren angedeutet wird, ist die hier befolgte Methode der Untersuchung die rein geschichtliche. Wir machen keine anderen Voraussetzungen als der Geschichtsforscher, bedienen uns keiner andern Wege und Mittel als er. Das Werk will weder theologisch noch philosophisch sein. Es macht nicht die Voraussetzungen, die man auf theologischem Gebiet als selbstverständlich annimmt, und dient nicht den Interessen irgend einer einzelnen Religion; ebensowenig strebt es nach dem von der Religionsphilosophie verfolgten Ziel, das jeweilig gegebene oder bekannte Material der Religionsgeschichte mit dem auf philosophischem Wege gewonnenen Weltbild in Einklang zu bringen.

Der uns jetzt so geläufige Ausdruck ‚Religion' gehört erst seit drei- bis vierhundert Jahren der deutschen Sprache an und war dem Mittelalter nur als gelehrtes Wort und im engeren Sinne bekannt. Der lateinische Ausdruck wurde erst durch den Humanismus und die Reformation dem Deutschen geläufig und gewann durch die nachfolgende Geistesentwickelung die ihm jetzt eigene weitere Bedeutung. Während die Niederländer neben dem lateinischen auch den germanischen Ausdruck „godsdienst" gebrauchen, hat in unserer Sprache kein einheimischer Ausdruck dem fremden den Rang streitig gemacht. Jedenfalls läßt sich zu gunsten des letztern sagen, daß er glücklich gewählt ist, insofern er schon bei den Römern alle wesentlichen Seiten des religiösen Lebens in sich schloß: die fromme Scheu, Andacht, Gewissenhaftigkeit, das Gefühl der Gebundenheit, die Gesinnung, aber auch alle Äusserlichkeiten des Kultus, die Bräuche, Riten und gedankenlosen Nachahmungen. Nach der von Cicero vertretenen Auffassung würde das Wort von relegĕre (religĕre), denkend durchgehen, betrachten, beachten, herstammen. Von größerer Bedeutung ist die Etymologie des Kirchenlehrers Lactantius († um 330) geworden, der das Wort aus „religare" binden, knüpfen, erklärt; noch in der Auffassung Schleiermacher's vom Wesen der Religion und in deren weitreichenden Nachwirkungen ist der Einfluß dieser philologisch weniger stichhaltigen Deutung zu erkennen. Wie Religion, so sind auch zahllose andere Ausdrücke, wie Kultus, Ritus usw. aus dem römischen Christentum in unsere Sprache eingedrungen.

Die Kürze der Darstellung gestattet uns nicht, die zahlreichen Äusserungen von Theologen und Philosophen, Berufenen und Unberufenen über das

Wesen der Religion hier anzuführen. Im Einklange mit der von uns befolgten Methode und unserer Grundauffassung der Religion als eines Teils der Kultur und des geschichtlichen Werdens, müssen wir auch zur Beantwortung der Frage nach dem Wesen der Religion vor allem auf ihre Anfänge verweisen. Weder der Gegenwart, noch irgend einem Punkte der Vergangenheit, sondern der Urgeschichte muß hier das letzte Wort bleiben. Wenn wir uns hier umsehen, so müssen wir die Überzeugung gewinnen, daß der Urmensch so viel und so wenig religiös war (in dem jetzt geltenden Sinne des Wortes) wie unsere Kinder es sind. Was wir auf einer späteren Stufe der Völker Religion nennen, ist anfänglich mit allen übrigen geistigen Äusserungen noch eng verwoben; so weit die später Religion genannte Betätigung des menschlichen Geistes sich von den übrigen abhebt, ist sie die geistige Auseinandersetzung des Urmenschen mit seiner Umgebung, der beseelten und unbeseelten. Schon hier läßt sich erkennen, daß das Gesetz des religiösen Lebens die Ab- und Zubewegung zwischen den beiden Polen der Furcht und Hoffnung ist, eine Eigenheit, die durch alle Stufen hindurch noch auf den Höhepunkten der Entwickelung ihre Geltung behält. Nach der intellektuellen Seite hin tritt keine Kraft stärker hervor als das Kausalitätsbedürfnis; ihm verdanken wir die bunte Welt der Mythologien, aus deren Chaos sich nach und nach die wissenschaftliche Erkenntnis abgeklärt hat. Nichts ist ferner sicherer und wichtiger für die richtige Schätzung der ältesten religiösen Gedankenwelt als die Beobachtung, daß der Urmensch in seiner Umgebung nicht zwischen beseelt und unbeseelt, geistig und materiell unterschied, sondern daß ihm die ge-

samte Umwelt als beseelt galt. Er trägt einfach sein Ich in die Umgebung hinein; in diesem ebenso starken wie allgemeinen Triebe haben wir eine der Hauptwurzeln des eigentlichen religiösen Lebens zu erkennen. Auf diesem Wege wird Unpersönliches persönlich, Geistiges wird materiell, Subjektives objektiv; damit ist verwandt, daß Vergangenes in der Erinnerung, Zukünftiges in der Erwartung gegenwärtig wird. Unter den Erscheinungen, die die Aufmerksamkeit des primitiven Menschen fesseln und beschäftigen, sind vor allen zu nennen: der Gegensatz von Licht und Dunkel Tag und Nacht, die Phasen der beiden großen Himmelslichter, die gewaltigen Wettererscheinungen, Blitz und Donner, Regen und Sturm, die bald dunkele, bald helle, bald bewegte, bald ruhende Wolke, das Murmeln des Wassers, das Rauschen des Waldes; während diese und andere Vorgänge dank ihrer Überlegenheit und auf Grund der Auffassung als Persönlichkeiten meist in die Sphäre des Göttlichen erhoben werden, sieht der Mensch in den ihm in jeder Hinsicht näher stehenden Tieren öfter seinesgleichen; im Totemglauben ist diese Auffassung bis in unsere Zeit hinein lebendig geblieben.

Sehen wir von den bis jetzt erhaltenen primitivsten religiösen Formen hier ab und wenden uns der Erörterung einiger Grundbegriffe der Religionsgeschichte zu, so stoßen wir auf die bemerkenswerte Tatsache, daß wir sowohl bei den Ariern wie bei den Semiten, die zusammen oben als Schöpfer der Weltreligionen bezeichnet wurden, Gottesnamen finden, die allen Zweigen jeder Gruppe gemeinsam sind und daher in das höchste Altertum verlegt werden dürfen. Der arische Ausdruck lautet indisch d e v a s, altpersisch daiva, litauisch devas, altpreussisch deivas, keltisch

divos, gotisch teivis, lateinisch deus, griechisch δῖος; die altgermanischen Formen (zio, angelsächsisch tiw, altnordisch tyr) sind nur in unserem Wochentag „Dienstag", (vergl. englisch tuesday, dänisch tirsdag) erhalten, wo der germanische Gott als Kriegsgott mit dem Mars der Römer gleichgestellt wurde. Die Bedeutung des Wortes unterliegt keinem Zweifel; es ist der Himmel, das Licht, die Tageshelle, die von unsern Urahnen göttlich verehrt wurde. Mehrere arische Völker haben später in ihrer Sonderentwickelung andere Namen des höchsten Wesens angenommen. Der altgriechische Ausdruck θεός hängt mit der obigen Gruppe nicht zusammen. Der bei den Slaven übliche Ausdruck „bog" findet sich bei den Persern als „bhâga" wieder und bezeichnet Gott als den Geber aller guten Gaben. Die bei uns herrschende Benennung „Gott" ist allen germanischen Völkern eigen; der Name wird bald als „angerufenes Wesen", bald als „der, dem geopfert wird", gedeutet. Die in der germanischen Mythologie auftretende Bezeichnung der Götter als „Asen" wird mit den „ásuras" der Inder kombiniert.

Auch die Semiten haben einen gemeinsamen Ausdruck für Gott, nämlich il, (hebräisch êl), in erweiterter Form ilâh, hebräisch êlôah (Plural in singularischer Bedeutung êlôhîm), arabisch allâh. Leider ist der Sinn dieses Ausdrucks nicht so sicher zu ermitteln wie bei dem gemeinsamen arischen Ausdruck. Einige deuten ihn als „Starker", „Widder", andere als ursprüngliche Baumgottheit, wieder andere als das „Ziel" zu dem hin die Menschen sich bewegen. Am wahrscheinlichsten ist es, daß il das höchste Wesen als Hüter des Eides oder Rächer des Meineides bezeichnete; man vergleiche das griechische ὅρκιος als Beinamen verschiedener Götter, insbesondere des

Zeus. Auch der Dius Fidius der Römer kann verglichen werden.

Während unser Ausdruck „Himmel“ bereits auf entwickelten mythologischen Vorstellungen beruht, indem es wahrscheinlich das „Heim“ der Götter bezeichnet, weisen die meisten synonymen Ausdrücke darauf, daß man die Scheinwölbung als fest ansah und demgemäß Ausdrücke verwandte, die bald diese, bald jene Ähnlichkeit hervorheben (lat. coelum, Wölbung (?), cortina, Kessel, christlich firmamentum, Stütze, Feste; hebräisch râqî'a, Decke; arabisch galad, Firmament). Andere Ausdrücke besagen nur „Höhe“ oder „der Ort des Regens“.

Von den Errungenschaften der ältesten Kultur spielt das Feuer die größte Rolle. Alle arischen Mythologien lassen dies aufs deutlichste erkennen, weniger die semitischen.

Schon oben wurde angedeutet, daß mehrere Tiere mit den ältesten religiösen Vorstellungen eng verknüpft sind. Am verbreitesten ist der Schlangenkultus. Als das vornehmste Tier der Arier hat das Roß zu gelten, eine ähnliche Rolle spielt das Rind bei den Semiten und Ariern.

Der bei uns geläufige Begriff des Mythus wurde schon bei den Griechen ausgebildet. Der Ausdruck, der anfangs jede Erzählung bezeichnete, wurde im Lauf der Entwickelung mehr und mehr zur Göttersage; Philosophie und Theologie, Deutung und Leugnung traten dem Mythus der Griechen feindlich in den Weg, vermochten aber nicht, die alten im Volke tief begründeten Vorstellungen auszurotten.

Der Ausdruck „Legende“ ist christlichen Ursprungs und bezeichnet die volkstümliche Überlieferung besonders der Geschichte der Heiligen.

Auf höheren Stufen der Entwickelung wird die in-

tellektuelle, wissenschaftliche Bearbeitung der überlieferten religiösen Gedanken als Theologie bezeichnet. Der griechische Ausdruck ist seit Plato gebräuchlich und durch das Christentum Gemeingut unserer Sprachen geworden.

Nachdem unter gewissen sozialen und politischen Verhältnissen bestimmte Glaubensformen als echt, gemeingültig, unantastbar anerkannt sind, pflegten die unteren Volksschichten ältere Vorstellungen beizubehalten, die alsdann von den Vertretern und Wächtern der öffentlich anerkannten Meinungen als Aberglaube oder Widerglaube geächtet wurden. Ein Gegensatz ähnlicher Art entsteht öfters dadurch, daß die fortschreitende verständige Erfassung der die Welt regierenden Kräfte und Gesetze mit den herrschenden religiösen Meinungen in Widerspruch gerät und dadurch eine Klasse von Freigeistern, Zweiflern, Aufgeklärten neben der Menge der Altgläubigen geschaffen wird. Wo immer wir eine entwickeltere Kultur beobachten, treffen wir auch die genannten Gegensätze in milderer oder schärferer Form an. Der wichtigste und zugleich am meisten gesicherte Satz, der sich aus diesen Verhältnissen gewinnen läßt, ist dieser, daß eine große religiöse Gemeinschaft, die bereits eine längere Entwickelung hinter sich hat, keine geistige Einheit darstellt, sondern im Gegenteil Überbleibsel aller scheinbar schon überwundenen religiösen Stufen in sich birgt und dem schärferen Blick zu erkennen gibt. Als Griechenland am Abschluß seiner eigenen religiösen Entwickelung stand und die Götter der klassischen Perioden den Denkern und Dichtern der Nation nur noch Namen bedeuteten, mit denen man ganz abweichende Ideen bekleidete, gab es Volksschichten, die noch groben Vorstellungen huldigten, die 1500 oder 2000 Jahre früher von allen

Hellenen anerkannt waren. Diese niederen, rückständigen Ansichten wurden von den Aufgeklärten als δεισιδαιμονία bezeichnet. Etwas ähnliches nannten die Römer superstitio. Auch bei den christlichen Völkern bestehen die ältesten rohesten Auffassungen neben den höchst entwickelten. Dieselben Texte, welche den Theologen Stoffe für gelehrte, philosophierende, erbauliche Auslassungen liefern, werden vom Volke für die niedren Zwecke der Besprechung, Beschwörung und Bezauberung verwendet. Das spanische ensalmar einen Psalm vorlesen, ist herabgewürdigt, um die Sprüche zu bezeichnen, mit denen man einen Kranken heilen will. Bei den Christen von Tigre (Abessinien) bezeichnet wangêl, Evangelium, geradezu ein übles Wahrzeichen, ja einen Fluch. Nicht anders als ensalmar wird von Muslimen die qarsûra, das Hersagen oder Vorlesen einer Sure des Koran's im volkstümlichen Glauben, verwendet.

Teils durch Ausartungen des Aberglaubens, teils durch die Richtung gewisser Individualitäten entstehen krankhafte Äußerungen des religiösen Lebens in Wort und Tat, die neuerdings als religiöse Psychosen bezeichnet werden. Die Grenze zwischen ihnen und dem gesunden religiösen Leben ist nicht immer scharf zu ziehen. Durch den allgemeinen kulturellen Tiefstand eines Volks werden solche Ausartungen sehr begünstigt; im europäischen Christentum sind sie wohl nirgends häufiger als im russischen Bauerntum.

Während die eigentliche Religionsgeschichte mit Vorliebe die höheren, geschichtlich bekannten Glaubensformen darzustellen pflegte, hat uns die Völkerkunde der letzten Jahrzehnte mit gewissen sehr niedrigen Religionsformen bekannt gemacht, die zumeist den Perioden der Entwickelung angehören, wo, wie oben

bemerkt wurde, die Religion noch nicht zur Selbstständigkeit erhoben, sondern mit den übrigen geistigen Äußerungen noch eng verwoben war.

Vier Anschauungsformen verdienen aus diesem Gebiet eine kurze Erwähnung, der Seelen- oder Geisterglaube, der Totemglaube, der Tabuglaube und der Fetischglaube. Die Kenntnis davon, die wir vorzugsweise britischen und amerikanischen, in zweiter Linie deutschen, französischen, niederländischen Forschern verdanken, ist noch nicht so weit gediehen, daß wir das Verhältnis dieser vier Denkformen scharf und klar ausdrücken könnten.

Während der Seelenglaube allen oder doch den meisten Völkern gemeinsam ist, finden wir den Totemglauben nur noch in Amerika und Australien, den Tabuglauben auf der australischen Inselwelt, den Fetischglauben in Afrika in größerem Umfange lebendig. Die lateinische Bezeichnung des Seelenglaubens, der Animismus, in der Medizin seit zweihundert Jahren bekannt, wurde von dem britischen Ethnologen E. B. Tylor auf das neue Gebiet übertragen. Man versteht darunter bald die Vorstellung der Beseeltheit der leblosen Welt, bald den Glauben an eine vom Körper unabhängige Existenz der Seele, die mit dem Leibe verbunden sein kann, aber auch (in Tod, Schlaf, Ohnmacht) trennbar ist, den Glauben an Geister, die uns wahrnehmbar entgegentreten, die in gewissen Kranken (bei Krämpfen, Epilepsie, Delirium) wirksam sind, die bald freundlich, bald feindlich unser Leben beeinflussen. Es ist die eigentliche Philosophie der Kinderzeit der Völker, die aber auch später in verschiedenen Formen ihr Dasein weiterfristet; beim Volke in der Gestalt von Totengeistern, Gespenstern, Feen, Kobolden usw., während zahlreiche metaphysishe Ideen, die in der Philosophie als Höhepunkte mensch-

lichen Denkens gefeiert werden, im letzten Grunde auch im Seelen- oder Geisterglauben wurzeln. Unsere Teleologie ist wesentlich die jüngste Form dieses Glaubens. Eine besondere Form desselben, der Toten- oder Ahnenkultus, ist für uns von hervorragender Bedeutung, weil von hier langgewundene, aber doch ununterbrochene Linien einerseits zum Unsterblichkeitsglauben der höchsten Religionen führen, anderseits zur Heiligenverehrung, die in allen großen Religionen der Gegenwart dem Volke für die ihm zu hohen und unfaßlichen Lehren der Theologen Ersatz bietet. Auch in der Form des Spiritismus, der in den gebildeten Kreises unserer Zeit sein Unwesen treibt, lebt der Animismus weiter.

Der Totemglaube setzt den Seelenglauben voraus. Die Wesensverwandtschaft von Tier und Mensch und der Übergang ihrer Seelen in einander machen den Kern dieses Glaubens aus; er gehört vorzugsweise der sozialen Stufe der Jäger- und Fischervölker an. Der Ausdruck totem wurde im Jahre 1791 als Wort der Chippeway- (Ojibway-) Indianer von J. Lang nach Europa getragen und ist nach der grundlegenden Studie des Amerikaners J. F. MacLennan (1869—70) zum Gemeingut der Völkerkunde und Religionsgeschichte geworden. Die Glaubensform ist in Nord- und Südamerika weit verbreitet, auf dem australischen Kontinent unter den Eingeborenen beinahe allgemein, in Afrika bei den Galla's, den Hova's (Madagaskar), den Betschuanen, Damaras, am Äquator und in Senegambien, in Asien bei den Jakuten, auf Formosa, in China, Indien, Indonesien und auf den Philippinen, seltener auf der australischen Inselwelt zu beobachten. Spuren davon sind bei Ägyptern, Semiten, Griechen, Römern zu erkennen. Ein besonderer Brauch dieses Glaubens,

sich mit den Fellen der als heilig verehrten Tiere zu kleiden und ihre Stimmen nachzuahmen, ist noch in den Mysterien des Dionysos und des Mithra und im islamischen Orden der Isâwîja zu finden. Ein anderer Brauch, den gestorbenen Totem zu beklagen und seine Wiedererstehung zum Leben jubelnd zu feiern, kehrt im Adoniskult und sonst wieder. Auch der weitverbreitete Glaube an die Seelenwanderung ist mit dem Totemglauben eng verbunden.

Auch der Tabuglaube setzt den oben geschilderten Seelenglauben voraus. Der Ausdruck tabu (tapu), wörtlich „durchaus gekennzeichnet", geweiht, heilig, ist der Gegensatz von noa (gnofova), allgemein, gemeinsam. Er bezeichnet die engere Verbindung gewisser Personen, Tiere, oder Dinge (besonders Speisen) mit der Gottheit und die daraus sich ergebende Aussonderung und Abschließung. Je nachdem das Tabu ersehnt oder gefürchtet ist, entspricht es unserm geweiht, heilig, oder aber unheilig, verwünscht, unrein. Der Glaube hat zur Zeit seine eigentliche Heimat auf der australischen Inselwelt, wo er auch zuerst auf Nukahiva (Marquesasinseln) beobachtet wurde, bis Hawaii und Neuseeland, seltener ist er noch in Indien, Amerika und sonst anzutreffen. Aber bei den älteren Kulturvölkern sind Spuren davon keineswegs selten. Das Reinigkeitsritual des Alten Testaments geht im wesentlichen auf diesen Glauben zurück. Das von uns mit „heilig" übersetzte hebräische qâdôš entspricht in seiner primitiven Fassung durchaus dem australischen tabu. Desgleichen verraten die ältesten Kulte der Griechen und Römer Verwandtschaft mit diesem Glauben. Treffend sagt der beste britische Kenner dieser Zustände: „der Tabuglaube wuchs nach

und nach aus animistischen Glaubensformen heraus, denen der Ehrgeiz und die Habgier von Oberhäuptern und Priestern später eine künstliche Ausdehnung gab; er diente dem Fortschritt der Kultur, indem er die Begriffe des Eigentums, der Heiligkeit der Ehe usw. förderte; auf diesen Baum wurde das Reis gepfropft, welches die goldenen Früchte von Gesetz und Sittlichkeit trug, während der Wildling langsam verkümmerte und nur noch die sauern Äpfel und leeren Hülsen volkstümlichen Aberglaubens hervorbrachte, von dem auch die neuere Gesellschaft sich noch ganz zufrieden nährt."

Weniger verbreitet und weniger wichtig für unsere Zwecke ist der Fetischglaube, der wie die oben genannten im Seelenglauben seine Wurzel hat. Sehen wir von der in unserm Sprachgebrauch erfolgten Verallgemeinerung des Wortes ab, so bezeichnet der Fetischglaube, wie er vorzugsweise in Afrika beobachtet worden ist, die Annahme, daß der Mensch den Gott nötigen kann, seinen Wünschen zu willfahren. Auf Grund des Seelenglaubens können die verschiedensten Gegenstände Träger der göttlichen Kraft sein z. B. Steine, Bäume, Zweige, Rinde, Wurzeln, Hörner, Klauen, Zähne, Felle, Federn, aber auch die Himmelskörper und Flüsse, seltener Erzeugnisse menschlicher Hände, wie Waffen und Werkzeuge. Eine andere Seite dieses Glaubens ist die kurze Dauer eines solchen Gottes; bei einem besonderen Anlaß zum Gebrauch des Augenblicks wird er ausgewählt und angerufen, um nach erfolgreicher oder erfolgloser Benutzung wieder abgeschafft zu werden. Das Wort ist portugiesisch (feitiço Zauber) und wird zuerst 1614 in dieser besonderen Fassung erwähnt; der diesen Zauber ausübende Priester wurde fetissero genannt. Seine weite Verbreitung verdankt

der Ausdruck hauptsächlich dem Werke des Franzosen Ch. de Brosses (du culte des dieux fétiches, 1760). In mannigfacher Einkleidung ist auch dieser Glaube in entwickelter Religion zu erkennen.

KAPITEL 2

DIE NORDSEMITISCHEN RELIGIONEN

ER Ausdruck „semitisch" ist von dem biblischen Erzvater Sêm (Schêm) abgeleitet und wurde zuerst im Jahre 1781 vom Historiker A. L. von Schlözer auf die in der Völkertafel auf Sêm zurückgeführten Völker und Sprachen angewendet. Seitdem sind die Begriffe hiervon vielfach geklärt und berichtigt; die Völker, denen der obige Name zukommt, sind: die Bewohner Arabiens (mit geringen Ausnahmen, den Sinai eingeschlossen), die von hier ausgewanderten Geez in Abessinien, und die Bewohner des Gebietes, das zwischen dem Sinai, dem Euphrat-Tigris-Delta, dem Mittelmeer, den perso-kurdischen Bergen und der Tauruskette liegt. Diese Völker sind zunächst eine sprachlich-historische Einheit; der Rasse nach sind sie weder unter sich einheitlich, noch von den nördlichen Nachbarn streng abgeschlossen. Sicher ist die Zugehörigkeit der Mehrzahl dieser Völker zur kaukasischen (mittelländischen) Rasse. Ihre Anfänge liegen wie die anderen Völkergruppen im Dunkeln. Vielleicht müssen wir in der Urzeit mehrere bedeutende Völkerwanderungen annehmen, die vom Pontus her nicht nur das genannte Gebiet, sondern auch noch Nordostafrika überfluteten, aber sich an einander stauten, um im Lauf der Zeit von Mittelarabien aus wieder rückläufige Wellen hervorzurufen. So würde es sich erklären, daß in Arabien ein durch mehrere Merkmale gekenn-

zeichnetes relativ reines Semitentum zu finden ist, das aber bei den verschiedenen Rückwanderungen in den Kulturländern des nördlichen Gebiets eine ihm sprachlich und ethnisch fremde Bevölkerung vorfand, so in Babylonien, Mesopotamien, Syrien.

Da die Nord-Araber erst später durch den Islâm weltgeschichtliche Bedeutung erlangen und die sehr alte sabäisch-minäische Kultur des Südens nicht hinreichend bekannt ist, um hier erwähnt zu werden, kommen für uns vor allem die nordsemitischen Völker in Betracht. Es sind die Babylonier und Assyrer, die Kananäer (in Palästina) und Phönizier, und die Aramäer (in Syrien, Mesopotamien usw.). Wenn wir hier von den alten Berührungen der Südaraber und der Sinai-Beduinen mit Ägypten absehen, finden wir die älteste semitische Kultur in Babylonien, wo ähnliche günstige Bedingungen wie in Ägypten die materielle und geistige Entwickelung förderten. Doch bevor wir die hier entstandenen religiösen Formen und Gedanken schildern, mögen hier gewisse, allen oder den meisten Semiten eigentümliche Vorstellungen und Beziehungen Erwähnung finden.

Daß die Semiten (wie die Arier) einen gemeinsamen Ausdruck für das höchste Wesen besitzen (il, ilâh usw.), wurde oben (S. 14) bereits bemerkt. Daneben sind andere Bezeichnungen Gottes, wenn auch nicht so allgemein wie das erwähnte il, doch weit verbreitet. Der Name baʿal (baʿl, in Babylonien bêl) ist im Norden mehr als im Süden bekannt, vorzugsweise aber bei Kananäern. Um den Ausdruck zu verstehen, muß man davon ausgehen, daß er vom Irdischen aufs Himmlische übertragen ist: es ist der Gatte und Hausherr; damit ist sein Wesen in den Hauptzügen ausgedrückt. Wie dem irdischen baʿal einerseits Frau und Kinder, andererseits Knecht und

Magd, alle mehr von Furcht als von Liebe beherrscht, gegenüberstehen, so auch in dem himmlischen Abbild. Daher die unzähligen Namen der männlichen und weiblichen Verehrer des Gottes mit „Knecht“ und „Magd“, die aus dem Judentum ins Christentum gedrungen sind. Nicht anders ist es im Islâm. Wie baʿal von der Familie, so wurde vom Staatswesen aus die Bezeichung „König, Herrscher“ (malk, malik usw.) auf das himmlische Gebiet übertragen. So bei Phöniziern, im Alten Testament, bei Arabern und Äthiopen und Amharen (in Abessinien), weniger bei Babyloniern. Auf die irdische Grundlage dieser Vorstellungen weist es zurück, daß alle diese Ausdrücke ihre weibliche Form bilden, daß also der Gott, Herr, König seine Gattin neben sich hat (il: iltu; baʿal: baʿalat; malk: malkat; šarru: šarratu; usw.). Nur als Adôn (auch „Herr“) hat er keine weibliche Parallele. Ein wesentlicher Zug dieser Religion ist ferner die Auffassung, daß man durch gewisse Formalitäten Gutes und Schlechtes, Segen und Fluch von den himmlischen Mächten oder ihren erreichbaren Trägern erlangen könne; die Aneignung des „Segens“ (baraka) auf diesem Wege spielt noch im Heiligenkult der Gegenwart die größte Rolle. Während der bei den Semiten ausgedehnte Höhenkultus auch anderen Völkern vertraut ist, ist die Wallfahrt zu einem Heiligtum bei den Semiten mehr als bei alten Ariern ausgebildet; Hebräer und Araber haben dafür dieselbe Bezeichnung (ḥagg). Wenn dieser Brauch wie einige andere in Babylonien fehlen oder schwächer ausgebildet ist, so ist dies ohne Mühe aus den klimatischen und topographischen Verhältnissen des Landes und aus der damit zusammenhängenden staatlichen Entwickelung zu erklären.

Dagegen ist es verkehrt, wie man oft, meist nicht ohne Tendenzen für oder wider, versucht hat, die

Semiten als Schöpfer und Hauptträger des Monotheismus aufzufassen, nicht minder verkehrt, ihnen religiöse Unduldsamkeit in besonderem Maße zuzuschreiben. Es bedarf hier nur einer Andeutung, da die nachfolgende Darstellung über diese Punkte am geeigneten Orte das nötige bringen wird. Die Annahme einiger Forscher, daß wir in Südarabien schon in sehr alter Zeit (zweites Jahrtausend v. Chr?) einen reinen, ethisch gerichteten Monotheismus antreffen, ist bisher nicht hinlänglich bewiesen, um hier an die Spitze der Darstellung zu treten.

Seit ungefähr zwei Generationen sind wir durch ungeahnte Funde in Babylonien und Assyrien über die Geschichte dieser Länder überhaupt und insbesondere auch über ihre religiöse Entwickelung unterrichtet. Schon bald nach 4000 v. Chr. stehen wir auf geschichtlich sicherem Boden; neben der Urbevölkerung der Sumerer bemerken wir periodische Einwanderungen von Semiten aus Arabien. Wie in Ägypten so treffen wir auch in Babylonien in der ältesten Zeit mehrere kleinere Staaten an, von denen jeder seinen Hauptgott oder einige Hauptgötter hatte. Es sind in Südbabylonien 1. Uruk, biblisch Erekh, jetzt Warqa mit dem Gott Anu und Ištar. 2. Lagaš (Telloh) mit Ninib. 3. Ur (der Chaldäer) mit Sin (Nannar). 4. Larsa mit Šamaš. 5. Agade (Akkad) mit Ištar. 6. Nippur (Niffar) mit Bêl und Ninib 7. Eridu, am westlichen Rand der Wüste, mit Ea — und in Nordbabylonien: 8. Sippar (Sefarwajim, Abu Habba) mit Šamaš. 9. Borsippa (Birs Nemrûd) mit Nabû. 10. Kûtha (Tell Ibrâhîm) mit Nergal. 11. Babylon (Bâbilu, jetzt Tell Kuweiriš) mit Marduk. Von größter Tragweite auch für die religiöse Entwickelung des Landes (cujus regio, ejus religio) war die um 2250 erfolgte politische Einigung durch Cham-

murabi („ein göttlicher Schwager ist weit oder groß"), dessen Name wahrscheinlich in dem biblischen Namen Amraphel (Gen. 14, 1. 9) entstellt vorliegt. Die Folge dieser Einigung war die Bildung eines babylonischen Pantheons, in dem trotz mannigfacher Wandlungen doch einige Götter stets durch die Jahrhunderte hindurch den Vorrang behauptet haben. Für unsere Zwecke ist dies Pantheon von der höchsten Bedeutung, weil an seine Gestalten sich die theologischen und ethischen, kosmogonischen und astrologischen (astronomischen) Vorstellungen und Spekulationen hefteten, die in der Folgezeit so fruchtbare Einwirkungen auf andere mit Babylon in Berührung getretene Völker und Religionen ausgeübt haben. Desgleichen drehen die großartigen Schöpfungen der babylonischen Literatur und Kunst sich überwiegend um die großen und kleinen Gestalten dieses Pantheons. So ist demnach eine Skizze dieser Götter in erster Linie nötig und geeignet, das Wesen und die Bedeutung der babylonischen Religion in das rechte Licht zu setzen.

In auffälliger Übereinstimmung mit der griechischen Mythologie finden wir vor den Hauptgöttern des Pantheons noch ältere, später verblaßte Gestalten, die aber als Väter der jüngeren Götter gelten. Dem Uranos (Himmel) und der Gaia (Erde) entsprechen die rein sumerischen Anšar (obere Welt) und Kišar (untere Welt). Ihre Söhne sind wie dort Kronos, Titanos, Japetos, so hier Anu, Bêl und Ea. Anu (sumerisch: Himmel) gilt als Vater der Götter, er wohnt im Himmelslicht und heißt König (šarru). Seine Gattin ist Antu(m). Bêl war ursprünglich Herr der Luftwelt; von ihm wird noch die Rede sein. Ea (sumerisch) ist der Gott der Wassertiefe, sein Hauptheiligtum ist in Eridu, an der alten Mündung des

Euphrat, wo ihm ein heiliger Baum geweiht ist; er ist nicht nur Herr des heilkräftigen Wassers, sondern auch der Weisheit und der Künste, und Bildner der Menschen. Aus dem ihm zukommenden Beinamen ummânu „Künstler" ist wahrscheinlich der Name Ἄαννης bei Berossos geworden. Seine Gattin war Damkina (Dauke), die Herrin des Himmels und der Erde, und die Muttergöttin.

Als Sohn des Ea und der Damkina gilt Marduk (sumerisch), der ursprünglich nur Stadtgott von Babel durch die oben genannten politischen Verhältnisse zum Hauptgott der babylonischen Theologie geworden ist. Seine natürliche Grundlage ist nicht ganz klar; wahrscheinlich war er anfangs der Gott der Morgen- und der Frühjahrssonne. Aber aus dem Naturgott ist ein ethischer geworden, der sich den größten Göttern anderer Völker an die Seite stellen läßt. Er hieß der Heiler, der Sühner, der Barmherzige, der Herr des Lebens, der Tote lebendig macht, der Weise, der König des Himmels und der Erde, der König der Könige, der Herr der Herren, der Weltschöpfer usw. Sein Vater Ea sagt zu ihm bei Bannlösungen: „Mein Sohn, was ich weiß, das weißt auch du!" (vergl. Ev. Joh. 5,23 f. 30. 37).

Wie einzigartig seine Stellung war, geht am besten daraus hervor, daß sein Name fast gleichbedeutend mit „Gott" gebraucht wurde; so hieß der Mondgott Sin (s. u.) auch Marduk der Nacht; der Sonnengott Šamaš (s. u.) Marduk des Tages; der Wettergott Adad-Rammân (s. u.) Marduk des Regens usw. Sein heiliges Tier ist der Stier, sein Planet Jupiter, sein Bild trägt eine Strahlenwaffe, ein Sichelschwert, Mütze und Hörner. Auf die Naturgrundlage des Gottes weist der Name seiner Gattin: Ṣarpanîtu, die silberstrahlende, hin. Im Laufe der Zeit wurde er

durch zahlreiche Züge anderer Götter, die durch ihn zurückgedrängt waren, bereichert; vor allem scheint Bêl (s. u.) viel an ihn verloren zu haben. Auch das dem Marduk gefeierte Frühjahrsfest (Zagmuk, Akîtu) scheint durch einige anders woher entlehnte Gebräuche erweitert zu sein. In der Weltschöpfungslegende spielt Marduk als Bekämpfer des Drachens eine große Rolle. Sein Tempel in Babylon, Esagila, war mit dem berühmten Stufenturm verbunden; die zu ihm führende Prozessionsstraße ist neuerdings durch die deutschen Ausgrabungen aufgedeckt worden. Seine im Tempel befindliche Statue mußte von dem König mit der Hand ergriffen werden; erst hierauf war der Herrscher voll und ganz anerkannt.

Der schon oben erwähnte Bêl (-Ba'al) genoß als Stadtgott von Nippur lange vor Marduk eine große Berühmtheit. Sein sumerischer Name en-lil (*ἀλλινος*) bedeutet Herr des Windes oder der Luft. Sein Tempel Ekur („Berghaus") wurde von einer amerikanischen Expedition wieder ausgegraben. Durch die Verschmelzung seiner besonderen Züge mit dem Bilde des Marduk trat er ins Dunkel zurück. Desgleichen wurde seine Gattin Nin-lil (sumerisch) oder Bêlit (semitisch) durch Ištar (s. u.) aus ihrer Stellung als „Herrin des Berges" und als Muttergöttin verdrängt. Dagegen haben zwei andere Naturgötter nicht wie Bêl ihre Bedeutung eingebüßt, der Mondgott und der Sonnengott. Beide tragen semitische Namen, jener Sin (und Nannar), dieser Šamaš. Aus klimatischen Verhältnissen ist es zu erklären, daß Sin höher steht als Šamaš und als sein Vater gilt. Die Hauptstätten der Verehrung des Sin waren Uru (biblisch Ur der Chaldäer) und in Mesopotamien Charrân (Harrân, Carrhae), also gerade die Orte, an denen der Erzvater Abraham geweilt haben soll. Sin gilt selbst als Sohn

des Bêl; die Mondsichel bildet seine Krone; als Vollmond trägt er die Kopfbinde; bildlich heißt er der junge Stier. Er ist der Herr der Orakel, aber auch der Fieberglut und des Fieberfrostes. Sein heiliger Monat ist der Simânu, Juni. Die Sterne bilden sein Heer. Mit Nergal (s. u.) zusammen bildet er oft ein Zwillingspaar. Außerhalb im Westen scheint der Name des Gottes im Bergnamen Sinai erhalten zu sein.

Sein Sohn Šamaš („Sonne"), sumerisch utu, wurde besonders in Larsa und Sippar verehrt, wo sein Tempel Ebabbara „das weiße Haus" hieß. Als seine Kinder gelten Kettu (Wahrheit, Recht) und Mêšaru (Gerechtigkeit); sie kehren unter teilweise andern Namen bei Phöniziern, im Alten Testament und vielleicht sogar im Mithrakult wieder. Die vielen Phasen des Gottes (Morgen, Mittag, Abend; Frühjahr, Sommer, Herbst, Winter) kamen bei seinem Kultus alle zum entsprechenden Ausdruck. Wie Helios bei den Griechen fährt er auf einem mit Rossen bespannten, mit einem Lenker besetzten Wagen. Seine Gattin heißt Ai, sein Metall ist das Gold. Die sittlichen Züge sind bei ihm viel mannigfacher ausgebildet als bei Sin; er heißt Freund der Menschen, Herr der Gerechtigkeit, Richter, Offenbarer, Heiler, Retter; er gilt als Gönner der Könige, Patron aller Orakel und Wahrsagungen, Mittler zwischen Menschen und Gott.

Als Schwester des Šamaš, als Tochter bald des Sin, bald des Bêl oder Anu, gilt die Göttin Ištar; an Bedeutung hat sie aber Bruder und Vater überstrahlt, für die volkstümliche Religion hat sie eine einzigartige Stellung, wie sie nur Marduk in der mehr theologischen Ausbildung besitzt. Ihr Name scheint „Sammlerin" zu bedeuten; als Morgen- und Abendstern hatte sie das Sternenheer zu mustern

und zum Kampf anzuführen. Hauptstätten ihrer Verehrung waren Uruk und Agade in Babylonien, Ninive und Arbela in Assyrien, Harrân in Mesopotamien. In ihren Tempeln wurden Hierodulen gehalten; sie selbst wird auch als solche bezeichnet. Denn sie war die Göttin der Liebe in allen Formen; als Muttergöttin mit dem Kinde an der Brust finden wir sie später im Christentum wieder. Als ihr Gatte gilt Marduk, als ihr Buhle Tamûz (s. u.), die Taube ist ihr heiliger Vogel. Sie ist aber auch die Göttin des Krieges und der Jagd und wird mit Pfeil und Bogen abgebildet. Auf sittlichem Gebiet ist sie Helferin aus Bann und Krankheit, Befreierin von Sünde und Schuld. Die literarische Überlieferung ihrer „Höllenfahrt" gestattet uns wertvolle Einblicke in die babylonischen Vorstellungen von der Unterwelt und dem Leben nach dem Tode. Im Monat Ab, Juli, wurde ihr ein Fest gefeiert. Nicht nur als Muttergöttin, sondern auch mit dem Symbol des acht- oder sechzehnstrahligen Sterns ist sie (neben Isis) Urbild der Maria als stella maris. Im Alten Testament wird sie Jer. 7, 18 u. ö. als „Himmelskönigin" erwähnt; auch ihr dort genanntes Opfergebäck trägt hebräisch einen Namen, der dem Ausdruck des babylonischen Rituals entspricht. Ihre hervorragende Bedeutung wird nicht am wenigsten durch die Verbreitung ihres Namens und Wesens beleuchtet. Wie Marduk oft schlechthin „Gott" bedeutete, so Ištar „Göttin". Bei den Westsemiten finden wir sie als Astarte (s. u.) oft mit den besonderen babylonischen Zügen, wieder. Eine noch viel weitere Verbreitung ihres Kultus muß vorausgesetzt werden, wenn man der Annahme folgen will, daß sogar das allen Indogermanen eigene Wort für Stern (indisch star, altpersisch stare, griechisch ἀστήρ, lateinisch stella) aus dem Namen dieser Göttin

zu erklären ist. Mit größerer Sicherheit ist ihr Name in der Heldin des Buches Esther zu erkennen, wo der Name des Oheims Mordechai (Mardochai) auch an den Gott Marduk erinnert.

Der Name des oben erwähnten Tamûz (Dûzu) ist sumerisch und bedeutet: „echter Sohn", nämlich der Wassertiefe; er ist die Vergöttlichung des durch das Süßwasser erzeugten und unterhaltenen Pflanzenwuchses. Es heißt daher in seiner Legende: „in seiner Kindheit liegt er in einem versunkenen Schiff, erwachsen liegt er in der untergetauchten Feldfrucht." Wie die Vegetation nun sproßt, reift, dorrt und wieder aufkeimt, so stirbt auch der Gott, wird beklagt und ersteht zu neuem Leben. In mehreren babylonischen Epen und Erzählungen spielt er eine Rolle; die Klage der Frauen um ihn wird im A. T. Ezech. 8, 14 erwähnt. Der vierte Monat des Jahres, der Juli, trug den Namen des Gottes. Unter dem Namen des Adonis (s. u.) treffen wir seinen Kultus im Westen wieder.

Nach seiner theologischen Bedeutung steht der besonders in Borsippa verehrte Nabû höher als Tamûz und die weiter unten zu nennenden Götter. Der semitische Name („Verkünder") bezeichnet auch den Kern seines Wesens, wobei die Naturgrundlage fast ganz verdunkelt ist. Er ist der Patron der Schreibkunst, der Träger und Schreiber der Schicksalstafeln, er heißt der Schreiber des Alls, er kann die Lebenstage verlängern, aber auch verkürzen; die guten und die bösen Werke der Menschen werden von ihm gebucht; die Tafel der Gnade ist in seinen Händen; er ist Gott der Orakel und der göttlichen Vorausbestimmung. Sein Tempel heißt das Haus mit den sieben Stufen des Himmels und der Erde; die Stockwerke des Turmes waren durch die Farben der sie-

ben Planeten unterschieden: silbern = Mond; dunkelblau = Merkur (der Planet des Gottes); weißgelb = Venus; golden = Sonne; rosenrot = Mars; braunrot = Jupiter; schwarz = Saturn. Seine Gattin hieß Tašmêt oder Nanâ. Die mit ihm verknüpften Hauptgedanken treffen wir bei Persern, Juden, im Christentum und im Islâm wieder. Jesaias 46,1 ist für Nebo sein Name zu lesen.

Überwiegend Naturgott war Adad (Hadad), oder Rammân, nämlich die Verkörperung des Wetters, insbesondere des Gewitters und der Sturmflut. Der Name scheint „Brüller" zu bedeuten; das Blitzbündel und die Axt sind seine Symbole. Der Stier ist sein Tier. Noch mehr als in Babylonien wurde er im Westen verehrt (S. 39).

Einige andere Götter genossen im Altertum an bestimmten Orten eine hohe Verehrung, haben aber in der Theologie nicht dieselbe Bedeutung erlangt wie die oben genannten. Die wichtigsten mögen hier kurz erwähnt werden. Nergal (sumerisch: Wüterich?) ist der Gott der Kriege und Schlachten, der Jagd, der Seuchen, des Fiebers und der Unterwelt. Sein Tier scheint der Löwe zu sein; seine Verehrung in Kutha wird 2 Kg. 17, 30 erwähnt; sein Name wurde später auf den Planeten Mars übertragen. Der in Nippur verehrte Ninib (sumerisch) ist zwar auch Gott des Krieges und der Jagd, aber auch ethische Züge werden ihm angeheftet. Er ist Fürsprecher der Menschen und heilt von Krankheit und Sünde. Er ist auch Gott der Fluren. Der Monat Ḥazîrân (Mai-Juni) war ihm geweiht. Seine Gattin ist Gula, das Morgenlicht. Der in Nippur und in Ḥarrân verehrte Nusku (semitisch?) ist Gott des Lichtes, Feuers und des Neumondes. Höhere Bedeutung muß einstmals Girru (semitisch) besessen

haben; sein Name bedeutet „Hitze, Feuer"; er gilt als Sohn des Anu (s. u.), ist Gott der Schmiedekunst, aber auch auf ethischem Gebiete der Erlöser von Plagen. Mit Ea und Marduk bildete er bisweilen eine Dreiheit.

Es ist bekannt, daß die wissenschaftliche Beobachtung der Gestirne und die daran sich knüpfende Symbolik nirgends so fein ausgebildet wurde wie in Babylonien und in keiner anderen Religion einen solchen Einfluß geübt hat wie hier. Die Einteilung in Himmel, Erde und Unterwelt, die Zusammenfassung der sieben Planeten (Sonne, Mond und fünf Planeten) und die darnach getroffene Bestimmung der sieben Weltgemächer, die Beobachtung der Symbolik der Tierkreisbilder, die Sonderung der Phasen von Sonne und Mond, die Benennung der Wochentage nach den Planeten, vor allem auch die Theorie vom Einfluß der Gestirne auf die Schicksale der Menschenwelt, alles dies und vieles ähnliche ist von Babylonien aus nach Vorderasien, zu Griechen und Römern gewandert und auf diesem Wege in das Geäder unserer Weltanschauung aufgenommen. In seiner Gesamtwirkung nach der verständigen und der phantastischen Seite hin steht dieser Einfluß ohne gleichen da.

Der babylonische Kultus ist erst in den letzten Jahren genauer bekannt geworden und hat ein ungeahntes Licht auf die alttestamentliche Religion fallen lassen. Die zahlreichen Namen der Priester gestatten uns einen Einblick in die zu Grunde liegende Auffassung ihrer Qualitäten und Tätigkeiten. So bezeichnet šangû den „Rasenden" (vgl. Hosea 9, 7 u. ö.), nisakku ist der Spender des Opfertrankes, bârû der Seher, Wahrsager, Zeichendeuter, âšipu der Beschwörer, zammaru der Sänger, pašîšu der Ge-

salbte (vgl. hebr. mâšîaḥ), ramku der Gewaschene, machchû der Rasende, munambû der Heuler (verwandt mit hebr. nâbhî, Prophet). Ihre Kleidung war weißes Linnen, seltner ein rotes Gewand.

Das Opfer wurde als Gabe an die Götter und ihre Speise gedacht (vgl. Gen. 8, 21). Man unterschied Trank-, Schlacht-, Räucher-, Schüttopfer; als Gaben werden genannt: Honig, Butter, Milch, Datteln, Feigen, Öl, Wasser, Brot. Die Opferungen auf den Dächern werden auch Jer. 19, 13; 32, 29 u. ö. erwähnt. Die Idee der Stellvertretung des Opfernden durch das Opfertier kommt deutlich zum Ausdruck. Aus der hohen Kultur des Landes ist es zu erklären, daß wir hier nicht wie im Westen Spuren von Menschenopfern finden. Daß Moral und Ritual noch eng in einander verwachsen sind, hat Babylonien mit dem Alten Testament und anderen alten Kulturen gemein. Der als šabattu (šapattu) bezeichnete Bußtag wird ein „Tag der Beruhigung des Herzens“ (der erzürnten Götter) genannt; wahrscheinlich war dieser Tag oder diese Tage im Monat durch die Mondphasen bedingt. Der Tempel wurde als „Gotteshaus“ bezeichnet (bît ili vgl. Bêth- êl). Die reiche religiöse Literatur der Babylonier ist in den letzten Jahren zum großen Teil auch weiteren Kreisen zugänglich gemacht. Die darin enthaltenen Bußgebete überraschen uns durch Tiefe der Empfindung und ihre Ähnlichkeit mit gewissen Psalmen. Den Totenkultus und die Ansichten von der Unterwelt lernen wir besonders aus der Höllenfahrt der Ištar, dem Gilgamesch-Epos und anderen Mythen, ferner aus gewissen Denkmälern (Hadesrelief, Geierstele) kennen. Vieles erinnert hier teils an das Alte Testament, teils an griechische Vorstellungen; dagegen sind die aus der Mazdayasnareligion und dem jüngern Judentum uns

geläufigen Vorstellungen von Wiedererweckung und Fortleben hier noch nicht zu finden. Um so mehr sind die niedern und niedersten Äußerungen des religiösen Gedankens ausgebildet und uns recht wohl bekannt: Beschwörung, Wahrsagung, Zauber, Magie und dergleichen.

Um 2000 v. Chr. mögen die Assyrer als Kolonisten nach dem Norden am mittleren Tigris gewandert sein, wo sie nach und nach bekanntlich zur politischen Vormacht wurden, der auch die Babylonier zeitweise unterworfen waren. Land, Hauptstadt und Volk waren nach dem Hauptgott Aššûr genannt, der seinerseits eine Semitisierung des sumerischen Gottes Anšar (S. 27) zu sein scheint. Neben ihm spielte die Ištar (S. 30) als Heeresgöttin die größte Rolle.

Jede Darstellung der Religion der Westsemiten (Kananäer und Aramäer, vom Alten Testament abgesehen) leidet unter dem Übelstand der ungenügenden Überlieferung. Die alten Zeugnisse, meist Inschriften, Kunstwerke und Münzen, sind spärlich und einseitig; die späteren meist literarischen Urkunden zeigen uns nur selten das reine Semitentum, sondern die alten nationalen Vorstellungen vermengt (teils wirklich, teils in der Auffassung der Darsteller) mit fremden (hellenistischen, ägyptischen, babylonischen, anatolischen usw.). Als Hauptvertreter des Kananäertums haben (nach dem Ausscheiden der Hebräer) die Phönizier zu gelten, deren Kultur sich in den Küsten-Städten Sydon, Tyrus, Berytus, Arwad, Byblos konzentrierte. Wir treffen hier einerseits einen reinen Naturkultus, andererseits eine fetischartige Verehrung heiliger Steine. Der Gestirndienst war weit verbreitet, hat aber hier nicht die theologische Ausbildung wie bei den Babyloniern erhalten. Die heiligen Steine treffen

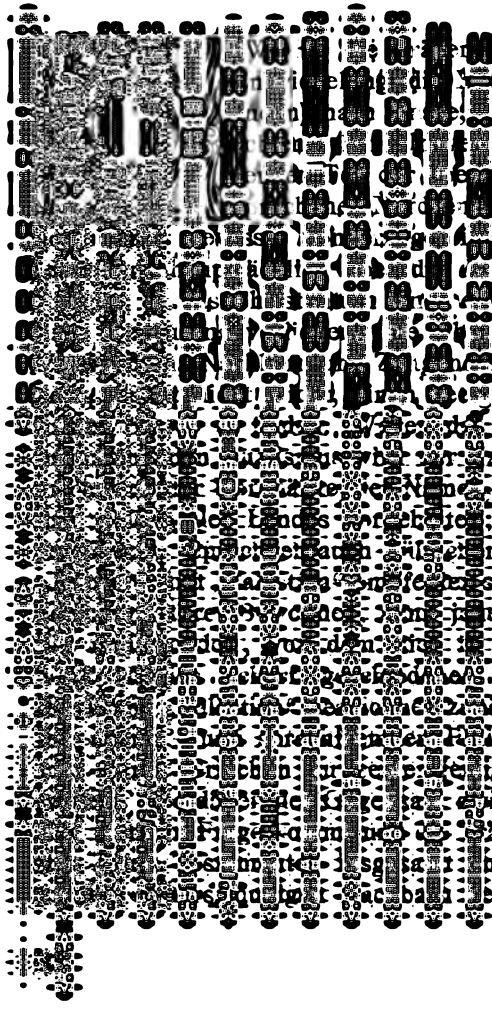
wir teils als große oder kleine Pfeiler (Stelen), teils als Haufen oder in Kreisform geordnet. Die aus dem Alten Testament bekannte Salbung der heiligen Stelen mit Öl war allgemein; ihr Name, bêth-êl, gr. *βαιτύλιον*, läßt keinen Zweifel darüber, daß man sich die Gottheit mit dem Stein verbunden oder im Stein wohnend dachte. Ein würdiges Seitenstück dazu ist der Holzpfahl (ašera), der auch geradezu als Göttin verehrt wurde. An den durch heilige Steine geweihten Stätten schlief man, um Bescheid der Gottheit zu erlangen. Im übrigen galten Quellen, Bäche, Flüsse, Teiche, Bäume, Haine, Berge, Gipfel als Sitz göttlicher Wesen. Als heilige Tiere lernen wir den Stier, die Schlange, Taube, Schwalbe und den Raben kennen. Die ältesten Altäre sind in den letzten Jahren durch Grabungen in Petra, Gezer, Thaʿanach, und auf dem Sinai bekannt geworden; sie sind bald aus dem Felsen gehauen, bald einfache Steine oder Haufen unbehauener Steine; eine Rinne führte das Blut der Opfertiere in eine Grube. Vor den Tempeln pflegten zwei Säulen zu stehen, die nach dem babylonischen Šamašdienst (S. 30) ursprünglich astrale Bedeutung hatten, später aber ethisch gefaßt wurden; im Alten Testament werden sie 1 Kg. 7, 21 genannt; erst Lucian legte ihnen phallische Bedeutung bei; auch die beiden Steinpfeiler von Petra und die beiden Säulen vor der Zitadelle von Edessa in christlicher Zeit scheinen hierher zu gehören. Daß zur Besänftigung der Götter Opfer von Menschen, besonders Kindern, angewendet wurden, ist nicht zu bezweifeln; noch in karthagischer, ja in der Zeit des römischen Kaiserreichs sind sie bezeugt. Die häufigsten und allgemeinsten Gottesnamen wurden bereits erwähnt (S. 25 fg.): Baʿal, Hausherr, und Malk, Landesherr; auch Adon, wie im Alten Testament. Jeder Ort, jede Stadt, jeder Vor-

gang in Natur oder Menschenleben hatte seinen Baʿal; der Baʿal „der Fliegen“ ist aus dem Neuen Testament als Beelzebub bekannt; in einem politischen Vertrag um 680 v. Chr. wird in Tyrus der Baʿal des Himmels, der des Nordens und noch ein unbekannter angerufen. Ein anderer Name des Stadtgottes von Tyrus, Melqarth, („Stadtherr“) wurde von den Griechen mit Herakles verglichen. Die Hauptgöttin, Astarte, ist nach Name und Wesen mit der babylonischen Ištar eng verwandt; sie war die Göttin der Liebe, der Vermehrung, des Wohlstandes. Der Beiname Adon (Herr) scheint besonders dem babylonischen Tamûz zugekommen zu sein, in der griechischen Form Adonis ist daher der Gott bei uns bekannt geworden. Der bei einer seiner Hauptkultstätten, Aphka, entspringende Fluß war nach ihm benannt (jetzt Nahr Ibrâhîm). Außerdem sind zu nennen der Gott Ešmun, und die Göttin ʿAnât; jener wurde mit Asklepios, diese mit Athene identifiziert.

Ungefähr in der ersten Hälfte des zweiten Jahrtausends schoben sich neue Einwanderer von Arabien kommend zwischen die Kananäer im Westen und die Assyro-Babylonier im Osten. In langsamer unmerklicher Arbeit breiteten sie ihre Gebiete nach beiden Seiten hin mehr aus; nach rund zwei Jahrtausenden waren die Gebiete jener ehemaligen Nachbarn sprachlich überwiegend aramaisiert. Die ursprünglichen aramäischen Kulte schlossen sich im Nordosten an alte assyro-babylonische, im Nordwesten an kananäische an; oft finden wir bei ihnen arabische Namen; am besten unterrichtet sind wir über Ḥarrân, Damaskus, Palmyra, Ḥamât und in römischer Zeit über Emesa, Heliopolis (Baʿlabekk), Hierapolis (Bambyke, Menbiğ), Edessa, Gaza, Aphaka (Libanon), usw. Die schon seit langem stark gemischten Kulte dieser Ge-

genden wurden immer mehr in den Synkretismus der hellenistischen und später der römischen Zeit hineingezogen. Der semitische Lokalgott eines kleines Ortes, Doliche (Tell Duluk, bei ʿAintâb) wurde unter dem Namen des Jupiter Dolichenus eine Berühmtheit im Weltverkehr des römischen Reichs. Die Atargatis oder Derketo, deren Kultus in Hierapolis uns Lucian (im 2. Jahrh. v. Chr.) beschrieben hat, teilt viele Züge mit der Astarte, andere scheinen aus Babylon und Anatolien zu stammen. Mit Hadad (S. 33) und einem anderen Gott bildete sie eine Dreiheit (Trias); eine andere Dreiheit wurde in Heliopolis und anderswo verehrt. Es dauerte lange, bis das Christentum diese Kulte verdrängt hatte; der Tempel des Marnas in Gaza wurde erst im 401 n. Chr. zerstört. Wie anderswo so dauert auch hier manche Grundidee des Heidentums unter christlicher oder islamischer Hülle bis auf die Gegenwart fort. Noch heute bezeichnet baʿli in der Bauernsprache von Ägypten und Syrien den vom Regen, nicht von Menschenhand bewässerten Boden, ebenso in Arabien ʿathari, von Astarte benetzt.

[illegible] TAMENTES



[illegible] dieser religiösen
[illegible] bräer, Israeliten,
[illegible] prache und ge-
[illegible] einen integrie-
[illegible] n Kapitel 2 be-
[illegible] en bilden, haben
[illegible] er Kultur und
[illegible] smündung ihrer
[illegible] e weltgeschicht-
[illegible] das Maß ihrer
[illegible] en weit hinaus-
[illegible] heten Gesammt-
[illegible] unten näher zu
[illegible] ame „Israeliten“
[illegible] Judäer, J u d e n“
[illegible] die in unserm
[illegible] n Landesnamen
[illegible] sich nicht zur Be-
[illegible] er umfaßte noch
[illegible] Rede stehenden
[illegible] Völkerschaften;
[illegible] ächst das Gebiet
[illegible] ister und wurde
[illegible] igen Fassung er-
[illegible] schen Nord und
[illegible] äger der Religion
[illegible] nd im Gegensatz
[illegible] zeichnet werden

sollen, bedienen wir uns des Ausdrucks „Hebräer," obwohl auch hiergegen Einwendungen erhoben werden können.

Solange die Auffassung des Alten Testaments als „Heilige Schrift" und Vorstufe des christlichen „Neuen Testaments" durch den kirchlichen Einfluß allgemein herrschte, konnte von einer geschichtlichen Betrachtung nicht die Rede sein. Nachdem aber der Deismus in England und Frankreich vorgearbeitet hatte, begann um die Mitte des achtzehnten Jahrhunderts auch die deutsche protestantische Theologie alte Fesseln abzuwerfen und vor allem das Alte Testament von dem Bann der Inspirationstheorie zu befreien. Der philologischen und archaeologischen Arbeit folgte die literarische und historische Kritik der Urkunden, deren Erträgnisse meist in den „Einleitungen" in das Alte Testament niedergelegt wurden. Wenn auch die einzelnen Staffeln dieser aufsteigenden Bewegung hier nicht verfolgt werden können, so sind doch die Ergebnisse dieser mehr als hundertjährigen mit Scharfsinn und Bienenfleiß geführten Arbeit so wichtig, so einschneidend, daß sie auch hier in den Hauptstücken mitgeteilt werden müssen. Wie die Arbeit wesentlich dem protestantischen Geiste entsprach, so ergriff sie auch von Deutschland ausgehend zunächst die übrigen protestantischen Länder; zur Zeit blühen diese Studien nicht nur in den Niederlanden, der Schweiz, England, Amerika, Skandinavien, sondern auch in Frankreich, Österreich und Italien. Obwohl alle Bücher der sogenannten kanonischen Sammlung des Alten Testaments unter das kritische Messer gekommen sind, ist doch die an den fünf Büchern Mosis[1] (dem Pentateuch) getane Arbeit gerade für die Religions-

[1] unten mit G(enesis), E(xodus), L(eviticus), N(umeri), D(euteronomium) bezeichnet.

geschichte so viel wichtiger als die übrige Kritik, daß jene Ergebnisse hier vor allem angeführt werden müssen. Der Pentateuch ist weder das Werk des Moses, noch überhaupt eines einzelnen Autors, sondern das Ergebnis einer literarischen Arbeit, die sich mindestens über ein halbes Jahrtausend erstreckt. Sehen wir von einigen ältern Stücken, Liedern, Sprüchen und Erzählungen ab, so müssen wir in die Mitte des achten Jahrhunderts ungefähr, gleichzeitig mit der ältesten uns erhaltenen prophetischen Schriftstellerei, die Abfassung zweier historischer Werke setzen, die uns beide im Pentateuch erhalten sind und die wir nach den bei ihnen üblichen Gottesnamen als Jahwisten (Jahwae-Jehova) und Elohisten (über Elohim S. 14) bezeichnen. Um 623 gab die nationalreligiöse Partei vor, im Tempel von Jerusalem ein religiöses Gesetzbuch gefunden zu haben, das der unter ihrem Einfluß stehende König Josias öffentlich als Staatsgesetz proklamieren ließ; dies ist das Deuteronomium oder doch der Kern davon. Dem Exil und der nachexilischen Zeit endlich gehört die priesterliche Arbeit (P) an, die jene vorhandenen Bestandteile überarbeitete, zum Teil harmonisierte und das hauptsächlich in E. L. N. enthaltene Ritual ihres Kultus, aber auch geschichtliche Stücke hinzufügte. So erlangte kurz vor 400 v. Chr. der Pentateuch die Gestalt, in der wir ihn kennen, obwohl einzelne jüngere Zusätze nicht ausgeschlossen sind. Von ausschlaggebender Bedeutung ist der nach mehreren vorbereitenden Gedanken 1875 von J. Wellhausen geführte Beweis, daß die von den priesterlichen Bestandteilen des Pentateuchs geschilderten Zustände nicht an den Sinai und nicht in die Zeit Davids gehören, wie es die überlieferte Anschauung festhält, sondern im Gegenteil aus exilischen und späteren Sorgen herausgewachsen sind und zum

Teil auf reiner Fiktion beruhen. In den geschichtlichen Büchern finden wir den deutlichen Widerschein der im Pentateuch vorliegenden religiös-literarischen Bewegung: vorprophetischen, prophetischen, deuteronomischen, priesterlichen Geist. Von der an den ältern Propheten geübten Kritik sei hier nur das geschichtlich wichtige Ergebnis genannt, daß das letzte Drittel des Jesaiasbuches (von Kapitel 40 ab) exilischen Ursprungs ist und wahrscheinlich mehreren Verfassern angehört. Sucht man auf Grund jener kritischen Arbeit die Literatur des Alten Testaments zeitlich zu ordnen, so gelangt man zu dem der Tradition stracks zuwiderlaufenden Resultat, daß gut die Hälfte dieser Literatur aus exilischer und nachexilischer Zeit stammt, nämlich außer der schon genannten priesterlichen Arbeit am Pentateuch noch Jesaias II und III, Ezechiel, mehrere kleine Propheten und insgesamt der dritte Teil des Alten Testaments, der von den Juden als „Schriften", in der griechischen Übersetzung als „heilige Schriften" (Hagiographen) bezeichnet wird. Höchstens können wir in den Psalmen und den Sprüchen (Proverbien) ältere Bestandteile annehmen, die mit jüngeren zu einem Ganzen vereinigt sind. Wenn man mit den bei uns und schon im Altertum geltenden literarischen Anschauungen an das Alte Testament herantritt, so muß einem auffallen, in welchem Umfange wir schon bei der kanonischen Literatur (von den Apokryphen ganz abgesehen) mit anonymen und pseudepigraphischen Erzeugnissen zu tun haben. Bei keinem einzigen geschichtlichen Buch der Sammlung kennen wir den Verfasser; weder beim Pentateuch, noch bei einem der Hagiographen können wir den Mann, den die Tradition uns nennt, als Verfasser anerkennen. Wenn die Anonymität auch allgemein orientalisch oder asiatisch genannt werden

kann, so ist der pseudepigraphische Charakter so vieler Bücher doch ernster zu beurteilen.

Je nachdem man den politischen oder literarischen oder religionsgeschichtlichen Gesichtspunkt vorwalten läßt, muß der Versuch, die im Alten Testament niedergelegte Entwickelung in Perioden einzuteilen, sehr verschieden ausfallen. Am einfachsten liegt die Sache bei der politischen Geschichte. Die früher in den trüben Nebel der Tradition gehüllten Ausgangspunkte sind uns durch neuere Funde aufgeklärt. Aus dem in Tell el'Amârna (Ägypten) 1887 gefundenen Archiv wissen wir, daß Palästina um 1400 noch in den Händen der Ägypter war, daß aber ihre Macht bereits von verschiedenen Seiten her bedroht war. Hingegen lernen wir aus der 1896 in Theben von Flinders Petrie gefundenen Stelle des Königs Merenptah, daß um 1230 v. Chr. die „Kinder Israel" von Osten kommend in das Land eingedrungen waren. Die von hier bis auf Saul und David (1000) reichende Zeit können wir als die embryonale Periode bezeichnen, die für die geschichtliche Forschung in Dunkel gehüllt ist. Es folgen dann in hellerem Lichte die Reichseinheit, die Reichstrennung, der Zusammenbruch des Nordreichs, die Agonie und das Ende des Südreichs, das Exil, die Rückkehr und Wiederherstellung der kleinen judäischen Theokratie unter persischen Fittichen, die Eroberung Alexanders, die Reiche der Ptolemäer und Seleuciden, der makkabäische Aufstand, die Hasmonäer, die römische Eroberung, die Auflehnung dagegen und der endgültige politische Zusammenbruch. Die schon seit Jahrhunderten eingeleitete „Zerstreuung" (Diaspora, Gôlâ) wird nun allgemein und bildet bis auf unsere Tage die Signatur der Geschichte der Juden.

Die literarischen Perioden lassen sich nur in den

Grundzügen mit einiger Sicherheit bestimmen. Wenn wir auch für ältere Zeiten literarische Betätigung annehmen müssen, so können wir doch erst im achten Jahrhundert die Literatur in dem Sinne beginnen lassen, daß die ältesten größeren Erzeugnisse der vorliegenden Sammlung kaum früher als damals entstanden sind. Die Zeit von hier bis zum Exil kann man als die des prophetischen Geistes bezeichnen, in gewissem Sinne als die der klassischen Literatur. Die Zeit des Exils hat natürlich ihr eigenes Gepräge. Vom Ende des Exils bis zum Abschluß des Kanons, rund ein halbes Jahrtausend, sehen wir eine reiche literarische Tätigkeit, die wir zwar nach Gattungen unterscheiden, aber nicht nach Perioden sondern können, da die bei andern Literaturen so wichtigen sprachlichen Indizien hier fast ganz versagen. Neben dem vorwiegenden priesterlichen Geist finden wir prophetischen, neben theologischen Erzeugnissen auch philosophische, neben tief religiösen Äußerungen profane und irreligiöse, neben national-religiöser Engherzigkeit Ansätze zur Erweiterung ins Allgemeinmenschliche. Noch mannigfacher wird das Bild, sobald wir außer dem Kanon auch die apokryphen und pseudepigraphischen Erzeugnisse berücksichtigen.

Die Schwierigkeiten, die wir schon bei dem Versuch einer Aufstellung literarischer Perioden empfinden, mehren sich noch, wenn wir die Staffeln der religionsgeschichtlichen Entwicklung kenntlich machen wollen. Wie oben erwähnt wurde, hat die am Alten Testament seit anderthalb Jahrhunderten geübte Kritik das traditionelle Bild der Religion des Alten Testaments geradezu auf den Kopf gestellt; was früher Anfang war, ist dabei ans Ende gekommen; was man in die Wüstenwanderung verlegte, ist der persischen Zeit rund 800 Jahre später zugewiesen, was man von

David gedichtet glaubte, wird in die makkabäische Periode verlegt. Um auf Grund dieser kritischen Ergebnisse ein Bild der Verhältnisse zu gewinnen, muß man vor allem daran festhalten, daß die Entwickelung der Religion des Alten Testaments so gut wie jede andere natürlich bedingt ist, obwohl die traditionelle Auffassung darin nur die Abwickelung eines von Gott vorher festgesetzten Planes erblickt. Während sogar noch die kritische Theologie hier eine besondere providentielle Leitung erkennt, springen der rein geschichtlichen Betrachtung ganz andere Dinge dabei in die Augen, nämlich die politische Unfähigkeit des Volkes (ein Erbteil des unvermittelten Überganges vom Nomadentum zu einer verfeinerten Kultur), Maßlosigkeit in guten, Haltlosigkeit in schlechten Tagen, und der unverbesserliche trotzige Wille, das allgewaltige Schicksal zu meistern, statt sich ihm bescheiden zu unterwerfen. Eine auch nur einigermaßen ruhige Entwickelung war dem Volke nicht vergönnt; mehr als in manchem andern geschichtlichen Prozeß ist hier der Kampf von Gegensätzen zu erkennen und drückt dem Ganzen seinen Stempel auf. Die vorexilische Zeit ist ein Kampf zwischen Jahwae und Baʿal, die nachexilische nach außen erweitert und nach innen vertieft ein Kampf zwischen der heiligen Gemeinde und der umgebenden Völkerwelt. Vor der Zeit des scharfen Gegensatzes zwischen Jahwae und Baʿal gab es eine Zeit, wo sie sich nicht kannten, eine andere, wo sie mit einander verkehrten und ganz gut auskamen; in der nachexilischen Zeit ist der genannte Kampf von sehr verschiedener Art und Schärfe, je nachdem die politischen Herren des kleinen Volkes Verständnis für seine Eigenart hatten oder nicht. Da Jahwae seinen eigentlichen Sitz nicht in Palästina, sondern auf dem Gebirge Sinai (Horeb)

hatte, so ist hier der eigentliche Ausgangspunkt der ganzen Bewegung zu suchen. Faßt man dies alles zusammen, so ergeben sich folgende Phasen der religiösen Seite der Geschichte des ganzen Volkes. 1. Kanaan (Palästina) ohne Jahwae (vor 1300) 2. die Einwanderung des Gottes Jahwae mit seinen Scharen und die erste Einrichtung im Lande (ca. 1300—750), 3. der von den „Propheten" geführte Kampf des neuen Gottes gegen die alten Landesgötter (ca. 750—622), 4. die deuteronomische Reform (622—586), 5. der Zusammenbruch und das Exil (586—538) 6. die Rückkehr, die vom Priestertum geschaffene Neuordnung, ihre Ausartung und Zerstörung (538 v. Chr. — 70 [135] n. Chr.), 7. die nachfolgende Geschichte der Zerstreuung ist bei aller Starrheit des Kerns doch auch nicht ohne Wandlungen und Neubildungen, muß aber hier unberücksichtigt bleiben, weil das Judentum mit dem Aufkommen des Christentums seine weltgeschichtliche Rolle ausgespielt hatte.

Um die religiösen Zustände Kanaans vor der Einwanderung der Jahwaeverehrer zu verstehen, brauchen wir nur auf die oben (S. 37) gegebene Skizze zurückzuverweisen. Das aus anderen Quellen gewonnene und für andere Gegenden giltige Bild wird durch das Alte Testament nicht nur bestätigt, sondern auch vielfach weiter ausgeführt. Die Bevölkerung des Landes war zwar sprachlich semitisiert, aber ihrer Herkunft nach keineswegs einheitlich. Da die Andeutungen des Alten Testaments über diesen Punkt spärlich und schwer zu deuten sind, empfiehlt es sich, auf die weniger von Tendenzen berührten Nachrichten des ʿAmârnafundes (S. 44) zurückzugehen. Als die Ägypter um 1400 das Land besetzt hielten, drangen bereits vom Norden her die Hethiter (Hittiter, ägyptisch Cheta, assyrisch Chatti) gegen sie vor und

wir können nicht zweifeln, daß sie nach der Zurückziehung der ägyptischen Besatzungen größere Teile des Landes einige Zeit eingenommen haben. Auch religionsgeschichtlich ist es nicht ohne Interesse, daß die Hittiter, deren Hauptmacht in Kleinasien und Nordsyrien lag, wahrscheinlich Verwandte der Armenier waren und einigen Völkern Kleinasiens kulturell nahe standen. Auch die Philister scheinen unsemitische Einwanderer aus dem Norden zu sein ebenso die unter der Breite von Galiläa wohnenden Zakkari. Auch bei den übrigen „Kananäern" dürfen wir ältere Mischungen voraussetzen. Im Gegensatz zu dieser ethnischen Mannigfaltigkeit trägt die Religion jener Gegenden ein einheitliches Gepräge, in dem wir keine unsemitischen Bestandteile mit Bestimmtheit nachweisen können. Es ist kurz gesagt die Welt der Baʿale und Astarten, und einiger kleinerer Götter, mit der wir es zu tun haben. Nicht nur Himmel und Sonne, sondern jede Örtlichkeit hatte ihren Baʿal, oder konnte ihn haben. Zeuge dafür sind die zahlreichen mit Baʿal zusammengesetzten Ortsnamen in und bei Palästina. Aber auch soziale Verhältnisse erhielten ihren Baʿal; so treffen wir zur Zeit der Richter den Bundesbaʿal (Ri. 8, 33; 9, 4), wie es scheint, als Hüter eines Städtebundes. Auch die weibliche Form des Namens (vgl. S. 25) treffen wir in palästinischen Ortsnamen, Städten und Bergen, an. Häufig trägt die Hauptgöttin auch hier (vgl. S. 38) den Namen der Astarte, die bald als Mondgöttin, bald als die der animalischen und vegetabilischen Fruchtbarkeit hervortritt; in dem Ortsnamen „Astaroth Karnaim" ist ihr Mondsymbol („mit den beiden Hörnern", d. h. der Mondsichel) erhalten; Deut. 7, 13; 28, 4 u. ö. wird ihr Name verwendet, um den Nachwuchs der Herden zu bezeichnen. Nachdem durch die Tätig-

keit der Propheten und Priester Jahwae über Ba'al und seine Gefährten gesiegt hatte (man vergleiche die dramatische Schilderung 1 Kg. 18), wurden die Namen der alten Landesgötter, die in den Herzen des Volkes teilweise fortlebten, boshaft entstellt. Statt ba'al sagte man gern „bošet", Schande; nach diesem hebräischen Ausdruck sagte man auch 'Aštoret für Aštart und „Molech, Moloch" für den alten Gottesnamen „Melech" (vgl S. 25), „Herrscher". Bei den Ammonitern und Moabitern lautete die letztere Bezeichnung „Milkom" oder „Malkâm"; als Landesgott hieß er auch Kamôš (Kemôš). So viel über die Namen der Götter. Aus andern Zeugnissen ersehen wir nicht minder klar, wie mannigfach die religiösen Anschauungen waren, vom niedrigsten Seelen-, Fetisch-, und Totemglauben aufwärts bis zum Gestirndienst und zur Ahnenverehrung. Schon oben (S. 37) wurde erwähnt, daß die Göttin Ašera ursprünglich nichts als ein heiliger Pfahl oder Baum war, den man mit Salbungen, Kränzen und Tänzen verehrte. Wie die Ašera die im Holz hausende Gottheit darstellt, so der Malstein (hebr. maṣṣêbhâ) den Steingott; in der Jakobsgeschichte (Gen. 28, 11 fg. und 31, 45. 51) haben wir das klassische Beispiel, was man von diesen steinernen Blöcken oder Pfeilern erwartete. Die früher schon erwähnten (S. 37) Steinkreise sind in dem Ortsnamen „Gilgal" erhalten. Die aus der deuteronomischen Reform erhaltenen Äußerungen zeigen uns am besten, wie lebendig alle diese Vorstellungen noch kurz vor dem Exil waren. Auch die zahlreichen hebräischen Bezeichnungen für „Götzenbild" deuten entweder auf eine aus Holz geschnitzte oder aus Stein gehauene oder aus Erz gegossene Figur; ihr späterer Name war einfach „Greuel". Die Stätten der Verehrung waren entweder heilige Haine, so in Mamre bei Hebron, in Sichem usw., oder und dies

mit Vorliebe die Höhen, wie wir es auch bei andern in gebirgigen Gegenden wohnenden Völkern finden. Gegen sie richtet sich bekanntlich vorzugsweise die deuteronomische Reform. Den religiösen Bescheid holte man sich bald hier, bald fragte man Zauberer die es verstanden, Tote oder andere Geister zu beschwören, aus Wolken zu wahrsagen, Tiere (Schlangen) zu bändigen, Nestel zu knüpfen, Banne zu lösen, Regen zur gewünschten Zeit kommen zu lassen. Die bei den Heiligtümern befindlichen Altäre sind sehr einfach zu denken: Steine oder Steinhaufen oder Erdwürfel. Nicht minder einfach die bei größeren Heiligtümern angebrachten „Tempel" oder „Gotteshäuser". Die bei ihnen wohnenden Priester pflegten die heilige Stätte, erteilten Fragenden Bescheid; wie in gewissen andern Kulten alter und neuer Zeit brachten sie sich in Momenten hoher religiöser Erregung Schnittwunden bei (1 Kg. 18, 28 vgl. D. 14, 1). Von den Familien, in denen dies Amt erblich war, sind die Leviten am berühmtesten geworden. Der Bescheid des Priesters hieß „tôrâ, thôrâ", „Belehrung"; es ist der Ausdruck, der vom Jahwaedienst übernommen und zuletzt auf den ganzen Pentateuch ausgedehnt wurde. Der häufigste Name des Priesters „kôhên" ist bei uns in dem jüdischen Namen „Kohn" usw. erhalten; auch bei den heidnischen Arabern finden wir ihn als „kâhin" wieder, wo er vorzugsweise Beschwörer, Wahrsager und Orakelmann war. Die Opfer bestanden teils in vegetabilischen, teils in animalischen Gaben. An die Praxis der Menschenopfer (vgl. S. 37) erinnert uns die Geschichte der Tochter des Jephtah (Ri. 11, 31. 34 fg.); die Ersetzung des Kindes durch ein Tier wird uns G. 22 in der Geschichte des Isaak vorgeführt. Die alten Festzeiten der kananäischen Acker- und Gartenbauer sind infolge der mit den Zeiten wechselnden Neuregelungen

des Jahwaedienstes nur schwer zu erkennen. Man darf annehmen, daß die Kananäer mindestens ein Frühjahrs- und ein Herbstfest kannten, vielleicht auch dazwischen ein drittes, an dem die Weizengarben dem Gott dargebracht wurden. Das Herbstfest, der Obsternte und der Weinlese gewidmet, wird die Zeit der Freude und Ausgelassenheit gewesen sein. Da Kanaan ein im Verhältnis zur Steppe gut bewässertes Land zu nennen ist, treffen wir die heiligen Brunnen und Quellen meist in dem dürreren Süden des Landes, so vor allem das hochberühmte Beerseba, die Quelle der Hagar (Gen. 16, 14; 21, 19) und Kadesch (Qadeš) Barnea, lange Zeit Mittelpunkt der zwischen Kanaan und dem Sinai zeltenden Stämme. Der Ahnenkultus der alten Kananäer ist nicht mehr selbständig überliefert, sondern nur noch als Einschlag in dem Gewebe der Sagen von den Erzvätern Abraham (Abram), Isaak und Jakob. Betrachtet man diese Gestalten mit dem Auge der neueren Kritik, so drängen sich überall, am stärksten bei Abraham und seiner Gattin Sara (Saraï), mythologische Züge auf. Es kann nicht zufällig sein, daß Abraham nach der einen Überlieferung aus Ur (in Chaldäa), nach einer andern aus Ḥarrân (oben S. 29) stammen soll. Beide Orte waren Zentren des Mondkultus. Dazu kommt, daß seine Frau Sara (Šarrat = Herrin) denselben Namen trägt wie Nikkal, die Mondgöttin von Ḥarrân. Aus derselben Gegend holen Isaak und Jakob sich bekanntlich ihre Frauen. Andererseits hängen alle drei Erzväter auf engste mit dem südlichen und mittleren Palästina zusammen. Auf einer ägyptischen Urkunde wird das „Gefilde Abrams“ als Ortsname erwähnt. So werden wir zur Annahme gedrängt, daß in den Erzvätern je eine sagenhafte und eine mythologische Gestalt mit einander verschmolzen sind. Dazu würde anch der Dualismus der Namen stimmen, der

auch in der hebräischen Form von Isaak zu erkennen ist und in anderer Weise in der Doppelfigur Jakob-Israel auftritt. Von den Sagenstoffen, die schon die Kananäer seit langem von den Babyloniern übernommen hatten, verdient hauptsächlich die Sintflut hier eine Erwähnung. Der Stoff ist dem Boden von Kanaan vollkommen fremd und weist auf ein Alluvialland wie Babylonien es ist; die von dem Geologen Ed. Suess gegebene Erklärung des Vorgangs aus einem Zyklon im Indischen Ozean wird durch neuere Erfahrungen nur bestätigt. Wie der babylonische Bericht mythologisch umwoben ist, so ist der biblische in seiner Art von den Theologumena verschiedener Zeiten eingekleidet. Die Verehrung der Gestirne hat in einem Acker- und Gartenland, wie Kanaan es ist, nicht dieselbe Bedeutung wie einerseits bei Nomaden (Beduinen), andererseits in dem babylonischen Flachland. Auf den Sonnenkultus deuten mehrere Ortsnamen, ferner die Sage von Simson („Sonnenmann"); 2 Kg. 23, 11 wird uns berichtet, daß der für die deuteronomische Reformpartei arbeitende König Josia die Rosse beseitigte, welche ältere Könige Judas zu Ehren der Sonne am Eingange des Tempels hingestellt hatten. Daß die beiden Tempelpfeiler Jachin und Boas solaren Charakter trugen, wurde bereits erwähnt (S. 30); ihre alten Namen, „Gerechtigkeit" und „Recht", kehren noch in der Bildersprache der Psalmen wieder (89, 15). Daß der Mondkultus in der Patriarchensage durchschimmert, wurde schon oben (S. 29) erwähnt; aus den Zeiten der deuteronomischen Reform hören wir, daß man „der Sonne, dem Monde und dem ganzen Himmelsheer" (allen Sternen) diente (D. 17, 3; 2 Kg. 23, 5; Jer. 8, 2). Bei der Art, wie Ps. 121, 6 der Mond erwähnt wird, ist an volkstümliche Vorstellungen zu denken.

Schon oben wurde öfters angedeutet, daß dies kleine

Kanaan keineswegs ein idyllisches Sonderleben führte, die Früchte des Feigenbaums und des Weinstocks genießend, im ruhigen Besitz seines Kornes, seines Viehes und seiner Bienenvölker. Seitdem die biblischen Nachrichten durch philologische und archäologische Funde aus den umliegenden Ländern und aus Palästina selbst erweitert sind, können wir wenigstens die Grundzüge der Geschichte des Landes in der Urzeit erkennen. Die geographischen Verhältnisse Kanaans drücken auch seiner Geschichte die Signatur auf. Liegt es doch gerade an der Stelle, wo die Wege Vorderasiens nach Afrika (Ägypten) sich zu einer Pforte verengen, die von den Kulturbewegungen nicht umgangen werden kann. Wenn die Bildung des ägyptischen Staats durch die Aufpfropfung eines semitischen Reises auf einen nubischen Grundstamm zu erklären ist, so dürfen wir die Einwanderung dieser Semiten über diese Landenge mindestens in das siebente Jahrtausend setzen. Die Wechselwirkungen der hohen Kulturen von Babylonien und Ägypten und ihre Einwirkungen auf Kanaan und Syrien sind lange vor der biblischen Zeit erkennbar. Indessen sind die babylonischen Einflüsse in Literatur, Kunst, Sage, Mythologie stärker als die ägyptischen. Im vierzehnten Jahrhundert v. Chr. sehen wir die Besetzung Kanaans durch die Ägypter, das Eindringen der Cheta (Hethiter) von Norden her, ihre Zurückdrängung durch die Ägypter, aber auch um 1300 die allmähliche Räumung des Landes durch die Truppen und Beamten der Pharaonen. Damit war der kritische Moment gekommen, der eine völlige Umgestaltung der Verhältnisse möglich machte.

Es gehört zu den sichersten Bestandteilen der hebräischen (S. 46) Erinnerung, daß das Volk früher in Zelten lebte und seinen Stammgott Jahwae am Sinaï

verehrte. Die Lage des Sinaï nach der üblichen Annahme ist bekannt; es ist die zungenförmige Halbinsel, die zwischen dem Busen von Suês (früher von Heroopolis) im Westen und dem von ʿAkaba (ʿAqaba, früher Aila) im Osten in das Nordende des Roten Meeres hineinragt. Auf Grund verschiedener Erwägungen, zum Teil wegen der Verlegung der Jethro-Geschichte nach Midian, hat jetzt die Ansicht Boden gewonnen, daß das biblische Sinaïgebiet, der Berg der Gesetzgebung usw., überhaupt in Midian östlich vom Golf von ʿAkaba zu suchen sei. Ich halte diese Annahme für eine höchst unglückliche, von den meisten gedankenlos nachgesprochene These und bleibe bei der Erörterung der hier in Frage kommenden Umstände bei der alten Ansicht. Fragt man nach dem eigentlichen Berge der Offenbarung, so ergibt sich, allerdings ohne direkten Hinweis des Alten Testaments, daß der Serbâl (über 2000 m hoch) durch seinen Charakter und seine Lage am meisten Anspruch darauf hat, dafür gehalten zu werden. Für die geschichtliche Bedeutung der Halbinsel und insonderheit des dort gepflegten Kultus fällt die Tatsache schwer ins Gewicht, daß die Ägypter an verschiedenen Punkten des Westrandes der Halbinsel Türkis- und andere Minen staatlich bearbeiten ließen. Nach den letzten Ausgrabungen des britischen Archäologen Flinders Petrie gehen die Bergwerke von Sarâbîṭ al Châdem in die Mitte des fünften Jahrtausends v. Chr. zurück; die wenig südlicher gelegenen Gruben von el Maghâra sind nicht viel jünger. Die Bearbeitung dieser Bergwerke wurde mit Unterbrechungen bis in die Mitte des zweiten Jahrtausends v. Chr. fortgesetzt. Die von den Ägyptern hier vorgefundene Bevölkerung war arabisch; wir können sie uns nach Körperbau, Lebensweise, Sprache und geistiger Verfassung nicht wesent

lich verschieden von den jetzigen Sinaïbeduinen vorstellen. Nach den genauesten Schätzungen (von E. Palmer) mag die Bevölkerung der Halbinsel jetzt ungefähr 5000 Seelen betragen, auch das wird im Altertum kaum anders gewesen sein, da die natürlichen Bedingungen dieselben geblieben sind. Zu den wichtigsten Ergebnissen der von Fl. Petrie geleiteten Ausgrabungen gehört der aus den Inschriften und Denkmälern gewonnene Einblick in die Gottesverehrung der damaligen Bevölkerung. Nach alter Anschauung, die jedem Gebiet seinen Gott gab, finden wir, daß die hier tätigen ägyptischen Arbeiter, Soldaten, Beamten ihren Landeskultus zu Hause ließen und sich im fremden Lande dem dort üblichen Kultus unterwarfen. Die dort herrschende Göttin wird Hat-hor genannt und führt als Beschützerin der Grubenarbeiten den Titel „Herrin der Türkise". Wir haben gute Gründe zu der Annahme, daß auch der Name dieser Göttin nicht ägyptisch ist, sondern eine ägyptisierte Form der semitischen Astarte, die auf arabischem Gebiete, also auch im Sinaï, Athtar genannt wurde. Auch der Kultus der Göttin verrät in allen wesentlichen Zügen Verwandtschaft mit semitischen Kulten. Dahin gehören der Brauch, die Gottheit auf den Höhen zu verehren, die Altäre teils für Schlachtopfer, teils für Räucherwerke, die heiligen Steine, an denen man schlief, um Orakel zu empfangen, die im Tempel befindlichen Becken für rituelle Waschungen. Gerade hier liegt es nahe, die so oft behandelte Frage aufzuwerfen, ob und wie weit diese semitischen Sinaïten religiös von den Ägyptern beeinflußt worden sind. Wir sind für die Beantwortung dieser Frage im ganzen auf Mutmaßungen angewiesen. Aber auch ohne urkundliche Stütze und bei aller Zurückhaltung können wir doch nicht umhin, einen geistigen Austausch zwischen

beiden Parteien für höchst wahrscheinlich zu halten. Verstärkt wird diese Annahme noch, wenn wir den traditionellen Aufenthalt der „Kinder Israel" d. h. gewisser Sinaïstämme oder anderer ihnen nahe stehenden Beduinen in Betracht ziehen. Es wäre merkwürdig, wenn die jahrtausendlange Berührung im Westen der Sinaïhalbinsel oder der Generationen währende Aufenthalt im Osten des Nildelta verstrichen wäre, ohne daß einige helle Köpfe (und solche gibt es in jedem Volk auf allen Kulturstufen) der Semiten zum Nachdenken über ägyptische Religion und Bildung getrieben worden wären. Dasselbe gilt von den in Kanaan aus der Zeit der ägyptischen Herrschaft hinterlassenen Einwirkungen. Für die Beurteilung der weltgeschichtlichen Aktion, deren Vorbedingungen wir hier erörtern, kommt noch der weitere Umstand in Betracht, daß die mit der Sinaïbevölkerung eng zusammenhängenden Nomadenstämme sich nordwärts mindestens bis zur Breite des Südendes des Toten Meeres ausdehnen, je nach Zeiten und Umständen aber beträchtlich weiter. So ist es jetzt, so muß es nach den Nachrichten des Alten Testaments ehemals gewesen sein. Nur darf man sich diese Horden nicht als friedliebende Verwandte und freundliche Nachbarn vorstellen; das aus G. 16,12 bekannte Verhältnis „seine Hand wider jedermann und jedermanns Hand wider ihn" war und ist dort die Losung des Tages. Betrachtet man also den Sinaï in echt kulturgeschichtlicher Beleuchtung, so sehen wir noch etwas mehr als öde Wüste und kahle Berge mit vielen Steinen und wenig Brot; wir bemerken ein Land, das durch seine geographische Lage in der Mitte zwischen Arabien, Ägypten und Kanaan zu einer Mittlerrolle beinahe wie geschaffen erscheint, eine spärliche, aber körperlich und geistig gesunde arabische Bevölkerung, in langer Berührung mit Ägypten, die

aber durch besondere Umstände zu einem Ausbruch in das nördliche Kulturland gelockt wird.

Schon in den ʿAmârna Briefen (S. 44) erkennen wir die ersten Anzeichen der nomadischen Bewegung, die ungefähr hundert Jahre später, um 1300, ihren Abschluß in der Besetzung des größten Teils von Kanaan durch neue beduinische Stämme finden sollte. Die Überlieferung hat bekanntlich nicht nur diese Eroberung, sondern auch den Auszug aus Ägypten und die Begründung einer religiös-nationalen Einheit auf dem Sinaï unter dem Gott Jahwae in die Hand eines Mannes, des Moses (hebr. Mošae, griech. *Μωυσῆς*) gelegt. Nach dem oben (S. 42) Gesagten kann es keinem Zweifel unterliegen, daß die Überlieferung hier spätere Zustände zurückdatiert und eine jahrhundertlange Entwickelung in eine Generation zusammengedrängt hat. Schwieriger ist es, zu sagen, ob und wie weit jene Bewegung von einem Mann geleitet wurde und ob der Aufenthalt in Ägypten die Konstituierung einer religiös-nationalen Einheit zur Folge hatte. Der Name des Moses ist ägyptisch (mose, Kind, wobei ein Gottesname zu ergänzen ist). Für unsere Zwecke ist die Beantwortung dieser Fragen auch nicht einmal von entscheidender Bedeutung. Wichtiger ist es, daß Zeit und Anlaß jener nomadischen Bewegung uns durch die neueren, aus Ägypten stammenden Nachrichten leidlich klar geworden sind. Schon früh, um 1400, tritt uns der Name entgegen, den wir oben (S. 41) zur Gesammtbezeichung der neuen Eindringlinge gewählt haben; es sind die Hebräer, die uns keilschriftlich als Chabiri überliefert werden. Sie bedrohten damals, wie andere Beduinen, das Land vom Süden her. Die nun folgende Aktion können wir zwar nicht schildern, wohl aber mit einiger Sicherheit konstruieren. Kanaan wurde immer mehr

von der ägyptischen Macht enblößt; in demselben Maße versuchten Beduinen vom Süden und Osten her die wehrlos dastehende Bauernschaft zu überfluten. Nach rund 150 Jahren sehen wir das Ergebnis. Von Osten her hatten die „Israeliten" den mittleren Teil des Landes eingenommen; vom Süden her war eine ihnen verwandte Stammesgruppe immer tiefer eingedrungen. Wir finden sie später unter der Hegemonie von Juda (Jehûdâ) wieder. Das ursprüngliche Verhältnis der beiden Gruppen zueinander ist nicht leicht zu bestimmen. Ihr gemeinsames Panier war der Gott Jahwae, ihr gemeinsamer Gegner die kananäischen Bauern; aber in der geschichtlichen Entwickelung tritt das Trennende stärker hervor als das Einigende. Mit den beiden Namen „Juda" und „Israel" ist ein Dualismus angegeben, der die ganze Geschichte Kanaans in hebräischer Zeit durchzieht und im gewissen Sinne bis auf unsere Tage fortdauert. Denn der nach dem Exil hervortretende Gegensatz zwischen „Juden" und „Samaritern" ist nur eine neue Form des ehemaligen politischen Dualismus. Während aber der kümmerliche Rest des Nordreichs noch jetzt auf der Scholle sitzt, die ihre Vorfahren vor mehr als 3000 Jahren „mit Schwert und Bogen" (Gen. 48,22) erobert haben, ist der jüngere Sproß in alle Winkel des Erdballes zerstreut und begnügt sich mit einem mehr platonischen Interesse an dem Boden der Väter.

Da der beiden Reichen gemeinsame Gott Jahwae das Losungswort der nächsten Jahrhunderte bildet, haben wir uns von ihm zunächst Rechenschaft abzulegen. Der durch die lutherische Bibel üblich gewordene Name „Jehovah" beruht auf einem Mißverständnis; die im Alten Testamente allerdings nirgends zu findende, aber durch andere Zeugnisse gut gesicherte Form des Namens ist die oben gebrauchte (Jahwae).

Nach neueren Funden war die Verehrung dieses Gottes gar nicht auf die Hebräer (S. 57) beschränkt, sondern auch bei andern Stämmen Syriens zu finden. Bei dem Versuch, den Namen sprachlich zu deuten oder den Charakter des Gottes zu bestimmen, stößt man auf nicht geringe Schwierigkeiten. Bei der Berufung des Moses für seine hohe Mission wird uns E. 3,14 eine Erklärung gegeben („ich bin, der ich bin"), die lange Zeit als bindend gegolten hat und auch noch jetzt vielfach insofern festgehalten wird, als man im Einklange damit „Jahwae" als „den Seienden" deutet. Indessen sprechen gewichtige sprachliche und religionsgeschichtliche Gründe gegen diese Erklärung. Dasselbe gilt von der Deutung des Namens als Gott „der Luft" oder „des Windes". Besser ist die Erklärung zu rechtfertigen, die Jahwae als Wettergott, insbesondere Gewittergott, faßt; der Name würde alsdann den bezeichnen, der Blitze „schleudert", der Regen, Hagel, Schnee „niedersendet". Aber so einseitig es ist, Jahwae nur als Kriegsgott oder als Gestirngott oder als Feuergott oder sonstwie zu fassen, so verkehrt wäre es auch, auf Grund der soeben gebilligten Namensdeutung das Wesen des Gottes einzuschränken. Wie so viele andere Götter, die mehr sind als bloße Lokalgötzen, hat Jahwae seine lange Geschichte und ist im Lauf der Zeit und unter dem Wechsel der Schicksale seines Volkes mit immer neuen Qualitäten versehen. Alles, was wir tun können, ist einerseits die Erklärung als Wettergott aus den Texten zu rechtfertigen, andererseits eine Deutung der zahlreichen anderen ihm beigelegten Namen und Prädikate zu versuchen. Der Donner wird schlechthin „Stimme Jahwaes" genannt (Ps. 29,3; 46,7; 68,34 u. ö.). Wenn das Bild des Löwen auf Jahwae übertragen wird, ist die Stimme auch auf den Donner zu beziehen (z. B. Amos 1,2). Noch deut-

licher kommt die Vorstellung des alten Wettergottes zum Ausdruck, wenn die Blitze als seine „Pfeile“ bezeichnet werden (Hab. 3,11; Ps. 77,18). Als Baʿal vor Jahwae weichen sollte, lässt dieser sein „Feuer“, den Blitz niederfahren, das Opfer verzehren und das Wasser auflecken (1 Kg. 18,38). Auch bei der Gotteserscheinung, die angeblich den Grund zu Jahwaes Verehrung legte (E. 3,2), ist eher an ein Gewitter als an einen vulkanischen Ausbruch zu denken. Schwieriger ist es zu sagen, ob auch 2 Kg. 2,11 bei der Himmelfahrt des Elias nur ein Gewitter oder ein anderer Naturvorgang zu Grunde liegt. Natürlich läßt Jahwae (so gut wie Baʿal) auch den Regen niederkommen, er befruchtet die Erde, und gibt allen lebenden Wesen ihre Nahrung.

Stoßen wir hier schon oft auf alte mythologische Anschauungen, so verraten uns andere Elemente des Jahwaedienstes einen noch weit tieferen Stand der Religiosität seiner Verehrer. So vor allem die „Lade“ des Gottes, die erst später durch die Tätigkeit der Propheten und Priester zur Lade „des Bundes“ oder „des Zeugnisses“ wurde. Den ältesten Inhalt der Lade kennen wir zwar nicht, dürfen aber nach Analogien vermuten, daß der Kasten oder Schrein entweder ein rohes Götterbild oder meteorische Körper (Stein oder Eisen) in sich barg. Vielleicht war die Lade ein von den nomadischen Hebräern in ihrer Weise umgedeuteter Osirissarg. Die Lade wurde bald getragen, bald gefahren; an ihr hing die Gegenwart des darin verehrten Gottes; wo sie fehlte, da war man der Hilfe und des Schutzes des Gottes beraubt. Alle diese Umstände weisen uns auf eine Stufe der Religion, die dem früher (S. 21) erwähnten Fetischdienst sehr nahe steht. Nachdem David die heilige Lade nach Jerusalem gebracht und Salomo sie im Adyton des Tempels aufgestellt

hatte, wurde sie von zwei Cheruben (Keruben) umgeben, die die Gegenwart Gottes symbolisierten. Später scheint sie verloren gegangen zu sein; jedenfalls fand die verfeinerte religiöse Empfindung sich mit ihrem Verlust gut ab (Jer. 3, 16). Die in der Lade ausgedrückte Beschränkung des Machtbereiches eines Gottes läßt sich auch 1 Sam. 26, 19 erkennen, wo David selbst erklärt, in der Verbannung auf den Dienst neuer Götter angewiesen und von Jahwae ausgeschlossen zu sein. Auf eine höhere Stufe als den Gott der Lade führen uns die Ausdrücke, in denen wir ursprünglich eine astrale Gottheit erkennen müssen. Wenn der Name Sinaï mit dem früher (S. 29 fg.) genannten Mondgotte Sin zusammenhängt, so muß auch der Gott dieses Berges einstmals lunaren Charakter getragen haben. Dazu würde stimmen, daß der gerade dem Jahwaedienst eigene Ausdruck für „loben, preisen" (hebr. hillêl) ursprünglich ein Anrufen der Neumondsichel (arab. hilâl) bedeutete. Das Überleben dieses Ausdrucks aus einer längst abrogirten Kulturstufe ist nicht auffälliger, als wenn in der Kirchensprache der syrischen Christen der „Diaconus" und die Ausdrücke „Gottesdienst", „kultisch verehren" usw. sprachlich noch an einseitige Sonnenverehrung erinnern. Auf einseitigen solaren Charakter des Jahwae führt uns vielleicht der wohlbekannte Ausdruck „die Herrlichkeit Gottes"; der zu Grunde liegende hebräische Ausdruck kann auf den Sonnenkörper selbst oder auf den höchsten Stand der Sonne am Himmel gedeutet werden. Auch das unserm „sich offenbaren" entsprechende hebräische Wort wurde ehedem von Wiederscheinen der durch Verfinsterungen den Menschen entzogenen beiden Gestirne des Tages und der Nacht gebraucht. Endlich kann der Ausdruck „Herr der Heerscharen" kaum anders als astral gedeutet werden. Wie Istar

die Sterne des Himmels weidete, musterte, sammelte (S. 31), so wird auch Jahwae es in der Urzeit in der Wüste getan haben. Als er aber später bei der Eroberung Kanaans eine gänzlich verschiedene Rolle spielte, deutete man die „Heerscharen" auf die tapferen Krieger, die für seine Sache kämpften und starben (1 Sam. 17, 45 u. ö.). Aber es ist verkehrt, auf Grund solcher Stellen Jahwae schlechthin einen Kriegsgott zu nennen. Wie nun nach der Eroberung Kanaans die kulturell weit tiefer stehenden Hebräer (S. 57) den alten Bewohnern des Landes sich anpaßten, so auch der neue Gott den Landesgöttern. Jahrhunderte hat dieser Vorgang gedauert, bis der Ernst der Zeiten eine Gegenwirkung hervorrief. Die Verschmelzung darf uns um so weniger wundern, als es doch kühn wäre, behaupten zu wollen, daß Jahwae von Haus aus reiner und erhabener gefaßt wäre als die kananäischen Götter. Die anthropopathischen Züge treten bei ihm nicht nur in dieser Periode scharf hervor: er hört, sieht, riecht, zürnt, empfindet Eifersucht, überlegt, schlägt, besinnt sich eines besseren usw. Wie der Finger der Ašera aus dem heiligen Pfahl oder Baum winkte, so wird Gen. 21, 33 mit dem Pflanzen eines Baumes auch der Kultus Jahwaes begründet. Wie Ba'al und Astarte erhielt der früher von den Nomaden vielleicht bildlos verehrte Jahwae seine teilweise kostbaren Bilder, geschnitzt, gemeißelt oder gegossen. Das alte Passa (Pesaḥ-) Fest der Nomaden, eine Frühjahrsfeier mit Schlachtung und apotropäischer Verwendung des Blutes, wurde in die kananäischen Feste eingereiht und erhielt einen neuen Inhalt. Nicht ganz klar ist, ob der Engel („Botschaft") Jahwaes dessen Kultus eigentümlich war oder ob diese Vorstellung auch von Kananäern geteilt wurde. Von einer Vielheit der Engel ist hier noch nicht die Rede. Daß die politischen Erfolge Davids

der Jahwae-Verehrung sehr zu gute kamen, ist nicht zu bezweifeln; durch die Übertragung der Lade nach Jerusalem wurde diese Stadt zu der Rolle eines religiösen Zentrums prädestiniert, in der wir sie später erblicken. Obwohl wir annehmen dürfen, daß die ernsten politischen Vorgänge der nächsten auf David und Salomo folgenden Zeiten von einer Läuterung und Vertiefung der religiösen Gedankenwelt begleitet waren, hören wir doch nichts genaueres darüber, bevor um die Mitte des achten Jahrhunderts die schriftstellernden Propheten auf die Bühne traten.

Wie einige andere Dinge, die wir mit der jüdischen Überlieferung als rein hebräisch (jüdisch) ansehen, ist auch das Prophetentum vielmehr entlehnt. Mit dem Ausdruck προφήτης übersetzten die griechisch sprechenden Juden treffend das hebräische Wort nâbî (nâbhî), dessen Bedeutung keineswegs dunkel ist, wie man oft in theologischen Werken liest. Es ist verwandt mit dem Namen des babylonischen Gottes Nabû (S. 32) und dem Priesternamen munambû (S. 35) und bezeichnet den Überbringer, Vermittler von Meldungen, in diesem Falle von göttlichen Mitteilungen, die der Prophet durch eine Vision, im Traum oder auf ähnlichem Wege erhalten hat. Als Empfänger von Visionen heißt er auch „Seher“ oder „Schauer“. Wenn wir uns bemühen, diese Dinge weniger im Lichte der christlichen Auffassung und Entwickelung, um so mehr aber in dem der vergleichenden Völkerkunde anzusehen, können wir auch nicht verkennen, daß die wesentlichen Seiten des Prophetentums (Ekstase, Verzückung, begeisterte Verkündigung, symbolische Handlungen, absonderliches Auftreten usw.) nicht nur in Kanaan zu Hause waren. Eine neuerdings bekannt gewordene ägyptische Geschichte zeigt uns einen echt prophetischen Auftritt in der Hafenstadt Dôr (Palästina), gewisse Namen ba-

bylonischer Priester lassen uns keinen Zweifel über die Ähnlichkeit ihres Geistes mit den Propheten des Alten Testaments, ganz verwandte Erscheinungen finden sich in Nordsyrien, Anatolien, seltener auch bei Hellenen. Als die Jahwaepropheten sich erhoben, scheint das kananäische Prophetentum in tiefem Verfall begriffen gewesen zu sein. Die staatliche Hinneigung zum kananäischen Wesen reizte die Kämpen Jahwaes und trieb sie, mit den Vorkämpfern Ba'als in die Schranken zu treten. In einer für das moderne Empfinden wenig erquicklichen Form sehen wir um 870 den Elias (Elijâhû) diese Rolle spielen; das politische Interesse wird dem religiösen dienstbar gemacht. Die sagen- und mythenumwobene Gestalt des Elias ist dem Volk immer lieb und vertraut geblieben; Maleachi erwartete seine Wiederkehr und in der evangelischen Überlieferung von Jesus begegnen wir dem Wunsch, den Feuereifer des Elias an die Stelle der Sanftmut der neuen Predigt zu setzen. Wenig später trat Amos, ein einfacher Hirte aus Judäa auf, der erste Prophet, dessen Reden uns erhalten sind. Sie gestatten uns wertvolle Einblicke in die inneren und äußeren Verhältnisse und Beziehungen; im Hintergrunde taucht die Großmacht Assur auf. Die Wendung des Gottesbegriffs zum Geistigen und Sittlichen tritt schon bei ihm bemerkenswert hervor. Noch sein Zeitgenosse war Hosea, der dem Nordreich angehört und den politischen Ernst der Zeit deutlich erkennen läßt. Mit einem Bilde, das offenbar in der oben (S. 24 fg.) genannten Grundidee des semitischen Gottes als Hausherr und Familienvater wurzelt, bezeichnet er das Treiben seiner Zeitgenossen als eheliche Untreue und Unzucht. Ihm folgen Micha und der Jesaias, dem Kap. 1—39 (von vielen Einschiebseln abgesehen) angehören (S. 43), beide aus dem Südreich stammend. Die Unabwendbarkeit einer Katastrophe

wurde immer deutlicher, das unerschütterliche Vertrauen auf Jahwae blickte über den Ruin hinaus in eine bessere Zukunft. Nachdem Israel zusammengebrochen war, erlebte Juda nach dem jahwaefreundlichen Hiskias einen völligen Umschwung unter der langen Regierung Manasses. Endlich aber errang die prophetische Partei einen Sieg durch die Veröffentlichung des in ihrem Geist verfaßten Deuteronomiums (S. 41). Nachdem man schon in dem Jahrhundert vorher eine ältere mehr kultisch gehaltene Gesetzestafel (Ex. 34) durch eine von reinerem Geist durchdrungene (Ex. 20) ersetzt hatte, wird nunmehr unter dem Titel eines „Gesetzes (Tora S. 50) Mosis" eine Reformschrift „aufgefunden" und veröffentlicht, deren Leitgedanken in der Abschaffung des Höhendienstes, der Zerstörung der alten kananäischen Stelen (Steine, Pfähle usw.), der Zentralisierung des Gottesdienstes in Jerusalem und der öffentlichen staatlichen Anerkennung Jahwaes als des einzigen Gottes begriffen sind. Die besten Gedanken des Prophetentums, die noch im Evangelium (Mt. 22, 37—39) als Kern der alttestamentlichen Entwickelung anerkannt sind, werden hier zum ersten Mal formuliert (Dt. 6, 5; Lev. 19, 18). Es ist die Gottesliebe und die Nächstenliebe, diese in jener verankert. Wäre nicht das Deuteronomium, so würden wir glauben können, daß die prophetische Rede umsonst verhallt sei und würden kaum erkennen, daß auch das Judentum seine Humanität ausgearbeitet hat, die zwar anders geartet ist als die hellenistische, aber darum doch ihren besonderen Wert hat. Jahrhunderte lang sollte diese geistige Frucht unter der harten Kruste priesterlicher Satzungen schlummern, um dann zu keimen, zu wachsen, mit einer auf anderem Boden gewachsenen Humanität zu verschmelzen und ein neues Gebilde zu werden (Kap. 6). Wenn wir nun fragen, wie wir uns

die Entstehung dieser neuen Gedankenwelt, die in dem Propheten Jeremias ihre Zusammenfaßung findet, zu denken haben, so sind wir zum großen Teil auf allgemeine Erwägungen angewiesen. Der Wortlaut der Urkunden würde uns hier nicht viel helfen. Wie der einzelne Mensch durch Schicksale zum Nachdenken, zur Einkehr bei sich selbst, zur Unterscheidung des Wesentlichen und des Unwesentlichen, des Bleibenden und Vergänglichen in den Lebenswerten gedrängt wird, so ist es auch mit den Völkern. Die Schicksale des israelitischen und des jüdischen Volks seit drei Jahrhunderten waren wohl geeignet, die besseren Elemente zu sichten, zu wecken, zu läutern. Wo Krisen und Katastrophen sich so drängen, wie es dort der Fall war, da muß man sich nach festen Halten umsehen und den Unwert äußerer Observanzen erkennen.

Bekanntlich sucht man den Ruhmestitel dieses Volks meist nicht in dieser Humanität, sondern in dem sogenannten Monotheismus, der Dt. 6, 4 in der bis heute bei den Juden giltigen Form ausgedrückt wird: „höre Israel! Jahwae ist unser Gott, Jahwae allein!“ Schon diese Worte zeigen uns, daß es sich noch nicht um einen Weltgott handelt, sondern nach wie vor um einen Volksgott, der allerdings vor dem ehemaligen Gott der Lade (S. 60) vieles voraus hat, weil er in und mit seinem Volk reiner, würdiger, weiter, erhabener geworden ist. Man hat auch längst begriffen, daß dieser Gottesbegriff einerseits von dem christlichen, andererseits von dem Monotheismus der Perser, Inder, Griechen usw. sehr verschieden ist. Wenn Marduk in Babylonien, Ahuramazda in Medien, Váruna in Indien, Zeus in Griechenland eine einzigartige Stelle im Pantheon behauptet, so ist dieser Monotheismus von andern Umständen abgesehen wesentlich eine Tat des Intellektes, des langen theologischen und philosophischen

Denkens. Der im Deuteronomium zuerst offiziell anerkannte Monotheismus oder besser Henotheismus (Henolatrie) ist hingegen mehr eine Tat des Willens, ein Ergebnis des Entschlußes der Selbstbehauptung gegenüber den Kananäern und ihrem Baʿal. Auch hier gilt das, was oben vom Prophetentum gesagt wurde, nämlich daß wir den hebräischen Monotheismus im Licht der christlichen Entwickelung ansehen. Wenn man aber einmal den immerhin denkbaren Fall setzt, daß im römischen Reich nicht der im Judentum wurzelnde Christus, sondern Zeus oder Mithra oder Isis zur Alleinherrschaft gelangt wäre, so begreift man leicht, daß der Gott des Deuteronomiums in unsern Werken über alte Geschichte und Archäologie eine ähnliche Rolle spielen würde wie jetzt die andern genannten Götter. Es ist um so wichtiger, auf die geschichtliche Bedingtheit jedes Gottesbegriffs hier hinzuweisen, als wir darüber auch dort Unklarheit antreffen, wo wir es nicht erwarten sollten. So hat unlängst einer der gefeiertsten Vertreter dieses Gebiets gefragt: „warum wurde nicht Kamos (S. 49) von Moab zum Gott der Gerechtigkeit und zum Schöpfer des Himmels und der Erde?“ Die Antwort kann nur lauten: weil der Kulturstrom (in dem auch die Religion begriffen ist) sich seine Bahn nach denselben Gesetzen wählt wie der Wasserstrom, und weil Israel in der Bahn desselben lag, Moab hingegen außerhalb. Israel und Juda lagen an der Völker- und Heerstraße, welche die beiden größten Reiche des alten Orients, Babel-Assur und Ägypten, mit einander verband, sie konnten daher nicht nur, sondern sie mußten in alle friedlichen Austausche und feindlichen Berührungen der Nachbarstaaten hineingezogen werden und diese Umstände sind nicht spurlos an ihrer geistig-religiösen Entwickelung vorbeigegangen.

Die vom Deuteronomium geforderte Zerstörung der heidnischen Kulte und Symbole war noch nicht abgeschlossen, als schon das Ende kam. Juda unterlag dem neubabylonischen Reiche, der beste Teil des Volks wurde nach Babylonien geführt, andere flüchteten nach Ägypten, der Tempel wurde entweiht und geplündert. In dieser trostlosen Zeit sehen wir den Propheten Jeremias auftreten, der die seit fast drei Jahrhunderten dauernde Tätigkeit seiner Vorgänger nicht nur zeitlich abschließt, sondern auch den Höhepunkt derselben bezeichnet. Wie in einem Brennpunkt vereinigen sich in ihm noch einmal die besten Seiten prophetischer Frömmigkeit, um dann zu verschwinden und zunächst einer andern geistigen Strömung Platz zu machen.

Die nächste literarische Stimme ertönt nicht mehr auf dem väterlichen Boden, sondern in Babylonien, nahe bei Niffar (S. 26) am Kanale Kebâr (Chebar). Es ist Hesekiel (Ezechiel), den wir zwar unter den Propheten finden, der aber nach Herkunft und Tendenz Priester war. Aus seinem umfangreichen, geschichtlich äußerst wertvollen Buch interessieren uns besonders die Kapitel 40—48, wo er das Programm einer Neuordnung des Tempels und des Priestertums im Heimatlande entwirft. Die umfassende, auf ein klares Ziel hinarbeitende priesterliche Überarbeitung der alten literarischen Denkmäler (S. 42) und ihre Einrahmung im Geiste des Priesterregiments knüpft zum großen Teil an Hesekiel an. Elemente verschiedenster Art, altkananäische, jahwistische, babylonische, persische, werden zu einem geschlossenen System verarbeitet, dessen Nachwirkungen wir in dem Organismus der römischen Kirche noch heute vor uns sehen. In Babylonien wurde es vorbereitet, in Judäa dank der Huld der persischen Großkönige durchgeführt. Von dem ehemaligen Volk mit seinen Volksfesten und Volksgebräuchen war nur eine

Kultusgemeinde übrig geblieben, die von einem Hohepriester und dessen Organen geleitet wurde. Der damals entstandene Gegensatz von Klerus (Los, geistliches Erbteil) und Laien (Volk) ist nicht einmal in der christlichen Kirche aufgehoben. Auch die hier entstandene Art der Betrachtung und Überarbeitung der ganzen Vorgeschichte hat lange auf unsere geschichtliche Auffassung gewirkt: so die Stufen der Offenbarung und der Gegensatz von erwähltem Volk und gottfeindlichen Völkern. Wie jeder weltliche Staat hatte auch dieser Priesterstaat seine bis ins kleinste gehende Ordnungen und Satzungen, über Art und Zahl der Opfer, über reine und unreine Speisen, über Feiertage und Kasteiungen. Es klingt wie eine Ironie der Geschichte, wie ein Hohn der immanenten Ordnung auf menschliche Tüfteleien, daß diese Priesterkaste als geistliche Symbole der von ihr geleiteten Gemeinde (Beschneidung, Sabbat, Fasten usw.) gerade das ausgewählt hat, was die neuere Forschung auch bei andern heidnischen Nachbaren der Juden nachweist. Die Ausartung dieses Systems sehen wir nirgends besser geschildert als in den Evangelien; wie von einer Fessel befreit atmete die neue Gemeinde der Nazarener auf. Die sich gegen den neuen Geist sperrten, fuhren fort das im Alten Testament erhaltene Gesetz immer weiter auszubauen, immer feiner auszuspinnen; in der Mischnâ, den Talmuden und andern Werken liegen ihre Bemühungen vor; Talmudismus und Rabbinismus sind bis auf unsere Tage fast gleichbedeutend mit Kasuistik und Spitzfindigkeit geblieben.

Wie früher schon angedeutet wurde (S. 45), hat selbst diese ebenso emsig wie rücksichtslos arbeitende Priesterschaft nicht das ganze religiöse Leben in ihren Bann schlagen können. Wie unter einer starken Eisdecke ein dünner Lauf fließenden Wassers, so erhielt

sich hier unter dem Wust von Geboten und Verboten ein Rinnsal echter lebendiger Frömmigkeit wesentlich mit dem Gepräge des früher geschilderten prophetischen Geistes: unerschütterliches Gottvertrauen, Gerechtigkeit, Treue, Redlichkeit, Wahrhaftigkeit, mehr Innerlichkeit als Äußerlichkeit, mehr Gesinnung als Brauch und Förmlichkeit, mehr Individualität als Kollektivismus und Herdengeist. Dies alles nicht ohne und außer dem Gesetz des Herrn, sondern stets im Rahmen desselben. Wir hören das Murmeln dieses Bächleins in den Psalmen, den Proverbien und einigen jüngern prophetischen Erzeugnissen; im Evangelium und bei Paulus schwillt es zum Strom an, der (allerdings nicht ohne Beimischung von Schlamm und Schmutz) die Länder überflutet.

Unsere Skizze würde einseitig und unvollständig sein, wenn wir nicht in Betracht ziehen wollten, wie sich im Exil und nachher das Verhältnis der Juden (so hieß der aus den Katastrophen gerettete Rest) zu den umgebenden Völkern, Reichen und Religionen gestaltet hat. Es wäre befremdlich, wenn die Juden, die rund ein halbes Jahrhundert auf babylonischer Erde saßen und dann mit dem übrigen Vorderasien und Ägypten einen Teil des persischen Reiches bildeten, keine geistige Einwirkung von diesen Völkern empfangen hätten. Wer die nachexilische Theologie der Juden unbefangen prüft, findet jene Annahme auch vollauf bestätigt. Es ist erstens die Theologie im engeren Sinne, die Lehre von Gott und göttlichen Dingen, sodann die Eschatologie, die Kunde und Lehre vom Leben nach dem Tode und den Zuständen des Jenseits, welche deutlich den Stempel der großen Religionen tragen, unter deren Einfluß das Judentum im Exil und nachher stand. Der neue erweiterte Gottesbegriff läßt sich schon bei Hesekiel erkennen, noch schärfer bei Jesaias II, weniger natür-

lich in der priesterlichen Systematik, um so deutlicher aber in der mit Daniel (um 165) beginnenden Apokalyptik und in der folgenden apokryphen und pseudepigraphischen Literatur. Die der älteren Zeit unbekannte Scheidung zwischen Welt und dem außerweltlichen Gott ist nach dem Exil vollzogen und immer schärfer ausgebildet. Aus dem ehemaligen Landes- und Volksgott ist ein Gott der ganzen Welt, Herr des Himmels und der Erde, geworden. Er setzt sich nicht mehr mit den Urvätern zu Tisch, er tobt auch nicht mehr in der Brust der Propheten, sondern er thront von Licht umflossen in einer unerreichbaren Höhe und vermittelt nach Art eines Großherrn den Verkehr mit den Menschen durch Zwischenwesen, die in ungemessener Zahl zu seinen Diensten stehen. Wie der Herr eines irdischen Großstaates hat er auch einen „Gegner", der sein Reich zu befehden und zu vernichten droht. Es ist der „Satan" (ὁ διάβολος, der Teufel), der auch seinerseits über die Scharen der Hölle verfügt. Von den guten Engeln ist bei uns Michael, im Islâm Gabriel allgemein bekannt geworden, einige andere sind eifrigen Frommen vertraut, die unzähligen übrigen sind auf obskure theologische Literatur eingeschränkt. Dem Kenner der anderen großen Religionen wird es nicht schwer, diesen neuen Gott samt seinem Hofstaat und dem Gegenreich auf ihre Urbilder zurückzuführen. Es sind einerseits die erhabensten Gestalten der babylonischen Theologie, Marduk und Šamaš, andererseits der von ihnen abhängige Ahuramazda der Perser (unten Kap. 4), die dem alten hebräischen Gott eine neue Gestalt verliehen haben. Die oben genannten Zutaten des neuen Gottesbegriffs lassen keinen Zweifel mehr über diesen Zusammenhang. Das nachexilische Judentum war nicht nur politisch, sondern auch geistig-religiös von der neuen Macht der Achaemeniden abhängig; auch als diese

nach einer Herrschaft von 200 Jahren durch Alexander und seine Nachfolger abgelöst und die städtische Kultur vom Mittelmeer bis nach Kâbul hin hellenisiert wurde, blieben die Volksschichten aller ehedem persischen Länder dennoch unter dem gewaltigen Einfluß des Mazdayasna-Glaubens (Kap. 4). Bei der Entstehung des Christentums werden wir auf diesen Punkt zurückkommen. Es ist merkwürdig, wie sogar die kritische protestantische Theologie unserer Zeit bei dieser Frage in Täuschungen befangen ist. Die einen wollen den fremden Einfluß völlig leugnen, die anderen auf ein Minimum einschränken. Man hat sich nicht gescheut, die großen asiatischen Nachbarreligionen als kulturelle Trödelläden zu bezeichnen. Ohne den Spieß umzudrehen und die jüdische Theologie einen synkretistischen Trödelladen zu nennen, muß die geschichtliche Betrachtung dieser Vorgänge doch dabei bleiben, daß das Judentum mit geringen Ausnahmen der nehmende Teil war und nur jenen Kulturen und Religionen seine Entfaltung zur Erfüllung einer weltgeschichtlichen Aufgabe verdankt. Man darf ohne Übertreibung sagen: ohne die Achaemeniden und ihre Staatsreligion, ohne Alexander den Großen und die Diadochen gäbe es kein Judentum, genauer gesprochen: nicht das Judentum, welches dem Christentum den festen Rahmen seiner Weltanschauung hinterlassen hat.

Was von der Theologie gesagt wurde, gilt in beinahe noch höherem Maße von der Eschatologie. Was die vorexilische Zeit vom Leben nach dem Tode zu sagen hatte, war kaum der Rede wert. Weder die Welt noch Gott war für die Toten da; es war die Stille der Gruft oder des großen Hades (Še'ôl), aus dem es keine Erlösung gab. Ebenso bei den Phöniziern. Daneben bestand der ältere Seelenglaube (S. 49). Auch hier beginnt die neue Gedankenlinie mit Hesekiel, also auf

babylonischem Boden. Die von da ab sich entwickelnden Vorstellungen vom Jenseits hängen einerseits mit der Lehre von der persönlichen Verantwortung und Vergeltung, andererseits mit dem Messiasglauben zusammen. Lange sind die Nachrichten über diese Dinge äußerst dürftig. Erst vom zweiten Jahrhundert v. Chr. ab erkennen wir die Grundzüge der uns aus dem Neuen Testament gewohnten Jenseitsvorstellungen. Lange gehen in Bezug auf das Fortleben noch die verschiedensten Hoffnungen nebeneinander her. Noch im Evangelium sehen wir den Gegensatz der Anschauungen; die Pharisäer glaubten an die Auferstehung, die Sadduzäer nicht. Für die Herkunft auch dieser Vorstellungen müssen wir teils auf Babylonien, teils auf die persische Religion (Kap. 4) verweisen. Babylonisch sind das Buch der bösen und der guten Taten, die himmlische Buchführung, gewisse Höllenvorstellungen, die ausgedehnte Symbolik der Siebenzahl und anderes.

Auf unmittelbaren persischen Einfluß weisen uns die scharfe Trennung der sichtbaren und der unsichtbaren Welt, das Reich des Lichtes und der Finsternis, die Schutzengel der Menschen, das chronologische Schema der Weltdauer, die Zerstörung der Welt durch Feuer, die Gliederung der himmlischen und der höllischen Scharen und viele andere Einzelheiten.

Die oben erwähnte Messiasidee hat mehr als alles übrige, mehr sogar als der Monotheismus, dazu beigetragen, die lokale Bedeutung des Judentums in eine weltgeschichtliche Stellung hinüberzuleiten. Messias, die griechische Form des hebräischen mâšîaḥ, in rein griechischem Ausdruck „Christos“, ist „Gesalbter“ und kann sowohl auf Herrscher als auf Priester übertragen werden (auf Priester: Lev. 4, 3. 5 u. ö.). Auch der babylonische Priester hieß so (S. 34 fg.). Zur Be-

zeichnung des von Gott gesandten Erretters des Volks aus allen Nöten der Zeit scheint der Ausdruck erst nach dem Exil verwendet worden zu sein; wo in älteren Schriften eine ähnliche Vorstellung auftaucht, scheint sie auf Einschub zu beruhen. Einerseits die von der unfruchtbaren Gesetzesherrschaft bei tiefer empfindenden Frommen hinterlassene Unbefriedigung, andererseits die politischen Drangsale sind als die Hauptquellen der Messiashoffnung anzusehen. Aus der kanonischen Literatur kommt hier (abgesehen von einigen andern nicht immer klaren Stellen) Dan. 7, 13 in Betracht, wo ein „Mensch" vor den Höchsten (Gott) gebracht und mit der Macht über alle Völker ausgestattet wird. Die Stelle ist um so wichtiger, als Jesus in den Evangelien seine messianische Bezeichnung offenbar aus ihr entnommen hat; der uns so geläufige Ausdruck „Menschensohn" ist nichts anderes als die ungelenke, zunächst griechische Wiedergabe eines aramäischen (S. 38) Wortes der genannten Danielstelle, das an sich nur „Mensch, Menschenkind" bedeutet. In den apokryphen und pseudepigraphischen Schriften wird die Messiashoffnung weit öfters erwähnt, aber keineswegs immer in derselben Weise. Einige wissen nichts davon. Selten wird der Messias als Individuum gefaßt, häufiger verdichtet sich die ganze Idee in dem „Reich Gottes", dem die heidnischen Reiche weichen müssen, und dem „neuen, himmlischen Jerusalem", das aller Erdenplage ein Ende bereiten wird. Bei der Deutung der Einzelheiten treten um so mehr Schwierigkeiten auf, als die jüdische Literatur, aus der wir schöpfen müssen, durch die mit dem Christentum einsetzende Wendung der Dinge beeinflußt zu sein scheint. Vor dem Eintritt des Gottesreichs erwartete man eine Zeit großer Nöte und Plagen, die als „Wehen des Messias" bezeichnet wird (vgl. Mr. 13, 9, Mt. 24, 8).

Die Vorstellung vom leidenden Messias scheint weit verbreitet gewesen zu sein; sie fand ihre Begründung schon in älteren kanonischen Schriften. Die Auffassung des Gottesreichs war meist recht materiell, seltener geistig. Wir haben guten Grund zu der Annahme, daß die Messiasidee äußerlich und innerlich ihren Höhepunkt erreicht hatte, als Jesus auftrat (vgl. Kap. 6). Kurz vor ihm und nach ihm wurden Judas der Galiläer (Apostelgesch. 5, 36. 37) und Theudas vom Volk als Träger der Verheißung begrüßt. Durch ihre Umbiegung ins Geistige und ihre Verschmelzung mit anderen nicht-jüdischen Ideen ist die Messiashoffnung zur weltgeschichtlichen Macht geworden (Kap. 6).

Der jüdischen Diaspora (S. 44) kommt eine Bedeutung zu, die von der theologischen Forschung meist nicht im vollen Umfange anerkannt wird. Die Anfänge der Zerstreuung gehen in die Zeit des babylonischen Exils zurück, die Durchbrechung der Völkerschranken durch Alexander und seine Nachfolger gaben ihr nach und nach die Ausdehnung, in der wir sie zur Zeit der Entstehung des Christentums sehen. Am dichtesten war die jüdische Bevölkerung in Ägypten, Phönizien, Syrien, den meisten Teilen Anatoliens, in Babylonien, Mesopotamien, dünner gesäet auch am schwarzen Meer, in Nordafrika, Griechenland und den griechischen Inseln. Rom hatte als Hauptstadt natürlich eine starke Kolonie. Auch im Westen des Mittelmeeres und darüber hinaus fanden sich Juden in geringerer Anzahl. Die von Philo berechnete Ziffer dieser Diaspora (4—$4^1/_2$ Millionen) im römischen Reich muß als übertrieben gelten; aber selbst wenn wir nur die Hälfte davon annehmen, erhalten wir eine achtbare Ziffer, die weltgeschichtlich wohl in die Wagschale fallen konnte; es wäre dann noch immer 3—4 v. H. der Bevölkerung des römischen Reichs gewesen, ungefähr in Überein-

stimmung mit dem heutigen Prozentsatz der Juden im Reich des Zaren.

Der Charakter der jüngeren Literatur wurde schon früher einmal gestreift (S. 45). Die Hauptgattungen (in und außerhalb des Kanons) waren: die Literatur des Gesetzes, in Palästina fast allein herrschend; die apokalyptische Literatur, die über die Leiden der Gegenwart hinaus den Blick in eine bessere Zukunft richtete, und die teils der Erbauung, teils dem Jingotum dienenden Erzählungen (Tobit, Judit, Ester usw.). In den jüngeren Psalmen kommen fast alle diese geistigen Strömungen zum Ausdruck. Sehen wir diese Literatur mit dem modernen Auge an, so muß uns vor allem die Enge des Horizonts auffallen; man lernt begreifen, daß man es nicht mit einer frischen, auf sich selbst vertrauenden Nation zu tun hat, sondern mit einer geistig geknebelten Gemeinde, deren beste Kräfte in der rituellen Befriedigung ihres Gottes und im Haß gegen alle übrigen Menschen aufgezehrt wurden.

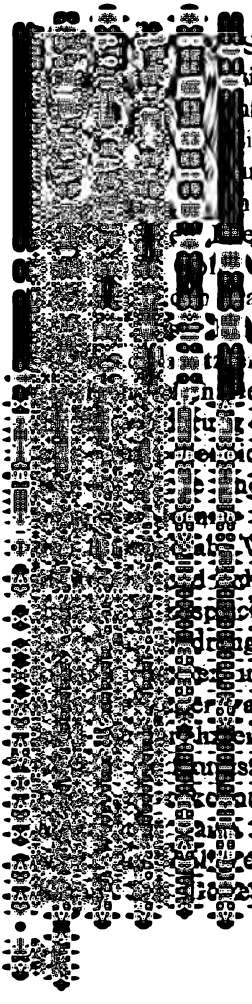
In dem aus den Evangelien gewonnenen Bilde der palästinischen Verhältnisse heben sich besonders die beiden Parteien der Pharisäer und Sadduzäer ab. Jene scheinen sich seit der Zeit der Makkabäer herausgebildet zu haben, es war die eigentliche Volkspartei, die Partei der treuen, unnachsichtigen Gesetzeserfüllung, mochte auch menschliches Empfinden dabei erstickt werden. Die Sadduzäer waren die Partei der Hohenpriester und ihres Anhanges, die Inhaber der politisch-religiösen Gewalt, die wohl lebten und leben ließen, solange ihre Macht nicht gefährdet war. Wer in der Geschichte der christlichen Kirche mit offenem Auge sieht, findet mehr als einmal Analoga zu dieser Gruppierung der Parteien. Als die Messiasidee die Gestalt einer Volksbewegung annahm, waren beide sonst

feindliche Parteien einig in dem Gedanken, daß eine solche Ideologie unterdrückt werden müsse.

Aus den jüdischen Autoren Philo und Josephus und anderswoher sind wir über die Sekte der Essäer (Essener) unterrichtet. Der Name bedeutet „Fromme" schlechthin: es waren einfache Leute, die gemeinsam lebten, speisten und wirtschafteten, keine Standesunteschiede kannten, Ackerbau und Handwerke betrieben, keinen Eid leisteten, die Ehe verwarfen, viel auf Waschungen und Bäder legten, zur Sonne beteten, an die Unsterblichkeit der Seele und eine jenseitige Vergeltung glaubten, den Leib für ein Gefängnis und den Tod für eine Befreiung daraus hielten. Man sieht, daß sie in mehr als einer Hinsicht an die älteste jerusalemische Christengemeinde, wie wir sie uns vorstellen müssen, erinnert. Bei der Frage, ob hier pythagoräische oder persische Einflüsse zu erkennen sind, müssen wir der asiatischen Religion den Vorzug geben. Selbst in der trüben neupythagoräischen Form gelangte griechische Philosophie schwerlich bis an die Kreise heran, aus denen das Essäertum sich bildete.

Im dritten Jahrzehnt unserer Ära trat in einer öden Gegend von Judäa ein junger Bußprediger namens Johannes auf, der zu einer Sinnesänderung als Vorbereitung für das bevorstehende Reich Gottes aufforderte. Sein Symbol war die Taufe im Jordan. Auch Jesus von Nazareth soll von ihm die Taufe empfangen haben. Der damalige Landesherr Herodes Antipas, Stiefvater der Salome, ließ den unbequemen Redner gefangen setzen und später hinrichten. Sowohl die Essäer als auch Johannes der Täufer sind für die geschichtliche Betrachtung von Bedeutung, um den Boden und die Atmosphäre der evangelischen Bewegung zu verstehen (Kap. 6).

[illegible]GION



[illegible]hennen pflegen, [illegible]dern des Landes [illegible]nen Irân (Êrân, [illegible]s ist das nach [illegible]geränderte, nach [illegible]ertiefte Gebiet, [illegible]des Indus, dem [illegible]n, den kaukasi- [illegible]ten. Obwohl die [illegible]gange der ersten [illegible]hr. in unseren [illegible]müssen wir doch [illegible]erung des Landes [illegible]ausend, ansetzen. [illegible]tliche Zusammen- [illegible]ndern gibt hier [illegible]n, daß die später [illegible]en Mannschaften [illegible]den Hellespont [illegible]n eine Zeit lang [illegible]n Teil von ihnen [illegible]ische Fünfstrom- [illegible]ndtschaft beider [illegible]usgeschichtlichen [illegible]der Urvater der [illegible]zum Totenkönig [illegible]des Hundes; der [illegible]n Schlange; der

Unsterblichkeitstrank (soma, haoma); der Name des Opferpriesters (hotar, zaotar); die göttlichen „Herren“ (ásura, áhura); die indische ṛta neben der iranischen asha; der Hund der Unterwelt; die Gruppe von 33 Göttern und anderes. Infolge der unten zu besprechenden Reform des Zarathuštra sind die gemeinarischen göttlichen devas der Inder bei den Iraniern zu bösen Geistern geworden. Die altarische Volksreligion der Iranier, die wir teils durch Vergleichung mit den Indern, teils aus den Urkunden der Zarathuštrareligion erkennen können, wurde zu einer Zeit, die wir leider nur ganz allgemein bestimmen können, einer großartigen Reform unterworfen. Nach längeren gelehrten Streitigkeiten hat man sich jetzt dafür entschieden, daß Medien als die Heimat der neuen Religion anzusehen ist: nach jetzigen Verhältnissen das Gebiet zwischen dem Arás, der Hauptstadt Ṭeherân, den Landschaften Gîlân und Kurdistân. Wegen des babylonisch-assyrischen Einschlags in der neuen Religion, kann sie nicht vor dem achten oder gar siebenten Jahrhundert entstanden sein, denn erst im neunten Jahrhundert werden die Assyrer mit den Medern bekannt, und der soeben erwähnte religiöse Einfluß setzt längere kulturelle Berührung voraus. Die untere Grenze ist gleichfalls nur annähernd anzugeben. Man kann nur sagen, daß sie vor den Achaemeniden, also vor der Mitte des sechsten Jahrhunderts, aufgekommen ist. Wenn also die traditionelle Berechnung das Leben des Religionsstifters in die Jahre 660—583 fallen läßt, so kann man sie als im ganzen richtig gelten lassen. Es ist ungefähr die Zeit der medischen Herrscher Phraortes und Kyaxares.

Der Name des Religionsstifters lautet Zarathuštra („Besitzer vieler Kamele“? oder „der mit Kraft opfert“?), griechisch Zoroastres, neupersisch Zarâdušt;

obwohl uns die Namen seiner Familie, seiner Eltern, seiner Gattin und seiner Kinder genannt, auch manche Daten aus seinem Leben erwähnt werden, kann das von ihm überlieferte Bild doch nicht als rein geschichtlich betrachtet werden. Es ist in dieser Hinsicht nicht viel besser als mit Moses (S. 57) bestellt. Das auf ihn zurückgeführte Werk zwingt uns, eine hervorragende Persönlichkeit anzunehmen, aber wir können von ihr durch den Dunst der Überlieferung hindurch nicht viel mehr als die Umrisse erkennen. Er scheint sich in Raghae (Rai), dessen Ruinen beim jetzigen Teherân liegen, aufgehalten zu haben. Schon früh mit zwanzig Jahren soll er sich von der „Welt" abgewendet haben, ungefähr mit dreißig Jahren erhielt er die Offenbarung seines Gottes am Flusse Daitya (wahrscheinlich Arás), den er fortan verkündete. Wie Buddha und Jesus hatte er eine Versuchung zu bestehen, wobei er den Gegner (Teufel) mit Steinen zurücktrieb, wie es bis auf den heutigen Tag die islamischen Pilger im Ṭale Muna bei Mekka tun. Erfolge wechselten mit Mißerfolgen, außer in Medien predigte er im Osten von Irân, in Baktrien (bei Balch), und im Lande der Saken (Seïstân). In seinen Predigten (Gathas) lernen wir nicht nur den Inhalt der neuen Lehre, sondern auch die zu Grunde liegenden sozialen Verhältnisse kennen. Es ist der Gegensatz des fleißigen, für geistige Kultur empfänglichen Bauern zu den arbeitsscheuen, dem Raube und der Verwüstung lebenden Nomaden, der zum großen Teil den durch die Religion des Zarathuštra berühmt gewordenen Dualismus begründet. Daher auch die uns merkwürdig anmutende Rolle, welche das Rind in dieser ältesten Predigt spielt; die vergöttlichte Seele des Urstiers findet Aufnahme und Hilfe bei dem höchsten Gott des Himmels. Die Knappheit und Unbeugsamkeit des weit jüngeren islamischen Be-

kenntnisses findet hier ihre älteste Formulierung: Mazdâh ist der wahre Gott, Zarathuštra ist sein Prophet, der Glaube an seine Predigt verbürgt das Heil in dieser und jener Welt. Die Grundlage der neuen Lehre war gefestigt, als der Prophet hochbetagt starb. Nach der einen Überlieferung fiel er als tapferer Mann im Kampfe.

Die soeben erwähnten Gathas stammen nach dem Urteil der Kritik vom Propheten selbst. Dieser Kern wurde im Laufe der Zeit um eine Menge anderer heiliger Texte vermehrt: ältere und jüngere Opferhymnen (man vergleiche die Psalmen des Alten Testaments), Gebete, Litaneien, Gesetzliches, Rituelles, Ethisches, das letztere hier wie in den meisten Religionen in ritueller Hülle. Die Sammlung und Sichtung des Ganzen hat insofern mit dem Alten Testament Ähnlichkeit, als zwischen den ältesten Texten und der abschließenden Redaktion ein Jahrtausend und mehr liegt. Erst den Sâsâniden gebührt das Verdienst dieser Sammlung, die seitdem als Avesta bekannt ist, das heißt entweder „Grundlage, Text“ oder „Unklares“, in dieser oder jener Bedeutung im Gegensatz zu dem erläuternden Kommentar des im jüngeren Persisch geschriebenen Zend. Das Avesta wird bald in 21 nosk, Perikopen, eingeteilt, bald in Texte, die der Erbauung, und andere, die der geistlichen Handlung, dem Officium, dienen. Außer diesem Kanon besitzt die persische Religion noch mehrere bedeutende Werke, die auch für die geschichtliche Kenntnis derselben von hohem Wert sind, so das Bundehišn, das Dinkart, das Minokherd und das apokalyptisch gerichtete, oft mit dem Inferno des Dante verglichene Ardâ-Virâf-nâmeh, das vielleicht erst im achten Jahrhundert n. Chr. entstanden ist, als die Religion der Perser durch den jungen Islâm bereits den Todesstoß erhalten hatte.

Die Lehre dieser Religion, wie sie teils vom Propheten selbst, teils von seinen uns unbekannten Nachfolgern ausgebildet wurde, ist in Kürze folgende. Es gibt nur einen Gott, der hier Ahura Mazdâh („Herr-Weiser") heißt (bei Griechen Oromazdes, in jungpersischer Form Ormuzd), der selbst Licht ist und von einem Lichtmeer umfloßen ist; er ist ewig, unveränderlich, allwissend, allgütig, der Gott des Wahren, Guten, Reinen, Gerechten. Sein „heiliger Geist" (spenta mainyu) ist Schöpfer, Erhalter, und künftiger Richter der Welt; das Verhältnis dieses Geistes zum Gott selbst ist so wenig klar wie in der christlichen Theologie. Die ältere persische Theologie kannte keine Bilder ihres Gottes; auch in jüngerer Zeit sind sie selten und vielleicht unter fremden Einflüssen entstanden. Diesem Gott und der von ihm regierten Welt steht ein Feind mit seiner Welt gegenüber; es ist Angro Mainyu („feindlicher Geist"? vgl. Satan S. 71), griechisch Areimanios, in jüngerer Form Ahriman. Es ist der Herr der Lüge, des Trugs, des Frevels, der Unreinheit, des Todes. Nach der ältesten Lehre standen der gute Gott und der böse Geist im Uranfang aller Dinge als Zwillinge nebeneinander und die Weltgeschichte ist die Entfaltung dieses Gegensatzes mit dem schließlichen Siege des Guten. Die jüngere persische Theologie hat über das Verhältnis dieser Zwillinge zu einander je mit den Mitteln ihrer Zeit und Kultur verschiedene Spekulationen angestellt.

Nach irdischem Muster hat sowohl der Herr der einen wie der andern Welt seinen Hofstaat, sechs Personen der nächsten Umgebung, mit denen der Oberherr selbst die bedeutungsvolle Siebenzahl bildet, und außerdem eine unübersehbare Zahl dienender Geister, die in Gattungen getrennt und in Rangstufen geordnet sind. Die den Ahura Mazda umgebenden sechs großen, guten

Geister sind bekannt als amesha spenta, die unsterblichen Wohltäter, auch heißen sie yazata (neup. îzed), göttlich, anbetungswürdig. In der unten stehenden Liste folgt dem altpersischen Namen die deutsche Übersetzung, sodann der bei Plutarch sich findende griechische Ausdruck: 1. vohu manô, gute Gesinnung, *εὔνοια*, 2. asha vahishta, beste Gerechtigkeit, *ἀλήθεια*, 3. Khshatra vairya, das erwünschte Reich, *εὐνομία*, 4. spenta armaiti, heilige Demut, *σοφία*, 5. und 6. das Paar haurvatât, Gesundheit, *πλοῦτος*, und ameretât, Unsterblichkeit, *ὁ τῶν ἐπὶ τοῖς καλοῖς ἡδέων δημιουργός*. Jedem von ihnen ist ein Teil dieser Welt als Sondergebiet behufs Aufsicht zugewiesen, so No. 1 die Tiere, No. 2 das Feuer, No. 3 die Metalle, No. 4 die Erde, No. 5 die Gewässer, No. 6 die Pflanzen. Alle reiten auf Pferden. Jeder von ihnen hat seinen besonderen Tag, seinen Monat, seine Blume. Vohu manô gilt als Erzengel, er begrüßt die Seligen, fördert den Frieden, ist der Spender guter Weiden und der Genius des Viehs; er trägt weiße Kleidung; sein heiliges Tier ist der Hahn; er hat neben sich den Mond. Strabo nennt ihn Ômanês (Ômanos). Asha Vahishta ist der Vertreter des Rechts und der sittlichen Ordnung, der Fürsprecher und Geist der guten Werke. Er hat das Feuer neben sich. Die Ähnlichkeit mit dem ṛta der Inder ist noch zu erkennen. Khshatra vairya ist die Versinnbildlichung von Ahura Mazdas Macht, Herrschaft und Majestät. Sonne und Himmel helfen ihm bei der Arbeit. Sein Gegner ist Sauru (Sârvar). Man denke an die Schlußworte des Vaterunsers. Spenta Armaiti gilt als Tochter des großen Gottes; ihre Gegensätze sind Hoffart und Unwahrheit. Das Schlußpaar, deren Zusammenhang auch in der Sprache durch den Dual ausgedrückt wird, stellt den Lohn der Seligen dar. Ihre Gegensätze sind Hunger und Durst. Dem Ameretât

ist der Haomastrauch heilig. Sein formelles und sachliches Gegenstück ist die „Ambrosia“ der griechischen Mythologie. Inhaltlich und sprachlich entstellt finden wir beide im Korân (2, 96) als gefallene Engel in Babylon wieder.

Von den zahlreichen anderen guten Geistern (Engeln) sind hier noch zu nennen: das Feuer, das Wasser, Sonne, Mond und Hundsstern (Sirius), der Genius des Tierreichs, der Winde, der heilige Trank haoma (hôm, bei Plutarch omômi), die endliche Zeit, fabelhafte Vögel, und neben vielen Schutzengeln (fravashis, farvars) besonders die oft zu einer Dreiheit zusammengefaßten Mithra, Sraosha und Rashnu. Das Feuer spielte im Gottesbegriff und im Opferritual eine solche Rolle, daß mitunter die Religion des Zarathuštra überhaupt von ihm ihren Namen erhält. Die theologische Grübelei unterschied dabei folgende Arten, 1. das Bahrâmfeuer, 2. das Feuer als Lebensfunken, 3. das durch die Hölzer erzeugte Feuer, 4. das Feuer des Blitzes, 5. das Himmelsfeuer, und 6. das Hvarnah, neupersisch farnaq, farnah, das Licht der Herrscher, ihre Legitimität, ihr Glück. Der oben genannte Mithra, griechisch Mithras, dessen wörtliche Bedeutung unklar ist, spielt schon in der älteren Theologie eine gewisse Rolle, wenn er auch noch längst nicht die Bedeutung hat, in der wir ihn später außerhalb Irâns finden werden. Er ist der Geist des Lichtes, der Wahrheit und Rechtschaffenheit, der Feind des Meineides. Seine heilige Blume ist das rote Chrysanthemum. Abgesehen von der genannten Verbindung wird er auch mit Ahura Mazda und der Göttin Anâhita zu einer Dreiheit vereinigt. Sraosha ist der Geist des Gehorsams und der Offenbarung. Er kämpft mit Aêshma daêva, dem Asmodäus des Tobiasbuches. Der in der jüdischen Theologie, bei Philo und dem Evangelisten Johannes genannte Paraklet scheint mit Sraosha

verwandt zu sein. Rashnu endlich ist der Geist der Gerechtigkeit, der beim jüngsten Gericht an der verhängnisvollen Brücke Činvat die Frommen und die Gottlosen sondert.

Wie das Reich des Lichtes, so hat auch das Gebiet der Finsternis seinen Oberherrn, mit sechs Hauptorganen und zahllosen kleineren Dienern. An der Spitze steht der bereits erwähnte Angro Mainyu, über dessen ursprüngliches Verhältnis zu Spenta Mainyu die theologischen Ansichten verschieden waren. Er heißt der böse Lehrer, die lügnerische Zunge, der falsche Sprecher, der in der Finsternis auf dem Berge Arezûra wohnt, verschiedene Tierformen annehmen kann, und immer nur auf die Zerstörung der von Ahura Mazda geschaffenen Welt bedacht ist. Durch die Geburt des Zarathuštra wird er verscheucht. Das ihm dienstbare Ungeheuer Azhi Dahâka, mit drei Köpfen, drei Mäulern, sechs Augen, wird am Berge Demâvend gefesselt gehalten, am Ende der Tage aber frei gelassen. Man denke an den Drachen zu „Babel" und an die Offenbarung des Johannes. Den sechs Paladinen des Ahura Mazda stehen sechs Haupthelfer des Angro Mainyu genau gegenüber, der erste von ihnen ist der schon erwähnte Aêshma (daêva), der Geist der Wut, Raserei und Schandtat, der zweite Sauru, der Geist der Trunkenheit und Anarchie, und so fort. Die übrigen bösen Geister sind Personifikationen teils von Naturübeln (Orkan, Dürre, Gewitter, Pest, Teuerung, Winterkälte, Tod), teils von menschlichen Leidenschaften und Schwächen (Überhebung, Lüge, Eifersucht, Neid, Klatsch, Neugierde, Pietätlosigkeit, Bestechung, Unzucht, langer Schlaf, Trägheit, Geiz, Habsucht, Verleumdung usw.).

Derselbe Dualismus, den wir soeben in der jenseitigen Welt bemerkt haben, durchdringt auch die diesseitige, materielle, moralische und geistige Welt. Das

Leben des Menschen gestaltet sich daher zu der Aufgabe, die Welt der bösen Geister zu bekämpfen, die des guten Gottes und seiner Geister auf jede Weise zu fördern. Die oben (S. 80) schon erwähnte soziale Lage der medischen Heimat des Stifters ist auch hier deutlich zu erkennen. Es ist der Gegensatz von Bauern und Viehzüchtern einerseits, der von kriegerischen, unruhigen Nomaden andererseits. Alles Ödland, Sumpf, Moor, Fels, Haide, Wüsten, Grabstätten usw., ist die Wohnstätte der Geister des Angro Mainyu; der dem neuen Glauben Ergebene hat die Pflicht, jene Gegenden teils zu meiden, teils nach Kräften in anbaufähiges Land, in Acker, Wiese, Weide, Garten, zu verwandeln. Damit bereitet er die Wohnstätte der guten Geister und fördert an seinem Teil das Reich Gottes auf Erden. Ebenso sind die den Menschen und der Kultur schädlichen Tiere, wie Schlangen, Skorpione, Ameisen, Frösche usw., zu vernichten, die Tiere des Ackerbaus und des Haushalts zu hegen und zu pflegen. Die große Losung lautet: Förderung des Lebens, als eine Vorarbeit zum Bau des Gottesreichs. In der sittlichen und geistigen Welt ist es nicht anders. Im Gegensatz zu dem trüben, lähmenden Determinismus der meisten semitischen Religionsformen finden wir hier die Willensfreiheit und persönliche Verantwortlichkeit aufs stärkste anerkannt und durchgeführt. Die reine Ethik ist in der Dreizahl ausgesprochen: gute (reine) Gedanken, gute Worte, gute Werke. Als die oberste Tugend gilt die Wahrheitsliebe; ihr reihen sich an die Gerechtigkeit, Treue, Friedfertigkeit, Freigebigkeit, Barmherzigkeit, Gehorsam, Demut, Fleiß. Aus dem Zurückdrängen des Nomadentums und der Begünstigung des fleißigen Bauern- und Bürgerstandes ist es zu erklären, daß die Tapferkeit im Kreise der höchsten Tugenden keine Stelle findet. Andererseits finden wir noch eine enge

Verquickung der ethischen und der rituellen Gesichtspunkte. So finden wir als die vier größten Sünden aufgezählt: kein Almosen geben, daneben aber: den Fuß bepissen, den Samen (unnütz) verlieren, den heiligen Gürtel (beim Gottesdienst) nicht tragen; als untilgbare Sünden werden nicht nur unnatürliche Laster bezeichnet, sondern auch die Verbrennung von Leichen und das Essen von Aas. Wie weit das strenge Gebot der Wahrheitsliebe und das strenge Verbot der unnatürlichen Laster einen Schluß auf den moralischen Stand der damaligen iranischen Gesellschaft gestatten, kann hier nicht erörtert werden.

Bevor wir auf das Ende des Einzelnen und den Endzweck des Ganzen eingehen, mögen hier noch einige Bemerkungen über das Ritual, den Gottesdienst, die Liturgie Platz finden. Bekannt ist die Heiligkeit des Feuers in diesem Glauben. Schon oben (S. 84) wurde erwähnt, in wie viele Arten priesterliche Tüftelei dies Element geteilt hat. So erklärt sich auch das scharfe Verbot, die Toten damit zu berühren. Nicht nur das, sondern man trug beim Opfern die Mundbinde (paitidâna, pênôm, padâm, fadâm), um das heilige Feuer nicht mit dem Hauch des Mundes zu verunreinigen. Von den berühmten Feuertempeln (dachma) der alten Zeit sind zu nennen: 1. der in Phraaspa oder Šîz, beim Tacht-i-Suleimân, Adharbeiğân, 2. in Istachr, Provinz Persis (Fârs), 3. im Osten des Reichs bei Neisâbûr. Der heilige Opfertrank (haoma) wurde bereits erwähnt (S. 84); nach der Art anderer theologischer Begriffe erhielt er sein Gegenstück im Himmel, das man mit dem Nektar der griechischen Mythologie vergleichen kann. Die Priester des iranischen Kultus sind als „Magier“ bei uns auch in weiteren Kreisen bekannt geworden. Die Hymnen des iranischen Kultus sind in dem oben erwähnten (S. 81) Avesta uns auf-

bewahrt worden. Aus dem bereits dargelegten Dualismus ergab sich für Priester noch mehr als für Laien ein ausgedehntes Reinigkeits-Ritual, das mit der Zeit immer kasuistischer ausgebildet wurde. Wir dürfen annehmen, daß das jüngere Judentum und der von ihm abhängige Islâm hier sein Vorbild gefunden hat. Daß die Reinhaltung des kulturfördernden Wassers in diesem Ritual eine Rolle spielt, kann uns nicht befremden, um so mehr aber gewisse andere Gebräuche, wie die Waschung mit Ochsenharn und anderes dieser Art. Der iranische Glaube kannte ein Sündenbekenntnis, in dem wir auch vielleicht das Vorbild der christlichen Beichte erblicken dürfen.

Das Leben des Einzelnen wie die Entwickelung des Ganzen ist von dem Gedanken der Teleologie getragen und durchdrungen. Der dem Dienst des Ahura Mazda ergebene oder mit anderen Worten der Mazda-Yasna-Gläubige lebt und arbeitet nicht umsonst; sein Lohn ist ihm sicher; nicht minder sicher ist die Vergeltung dessen, der im Dienste des Reiches der Finsternis arbeitet. Wenn der Mensch gestorben, die Messe gelesen, die Totenfeier beendet ist, gelangt nach einiger Zeit die Seele an die „Brücke des Scheidenden", die sich angeblich zwischen den Bergen Alburz (Elburs, am kaspischen Meere) und Daityâ (Sawalân?) ausbreitet. Dort tritt ihm seine Seele, dem Ka der Ägypter vergleichbar, in Gestalt einer Jungfrau entgegen, die nach der geistigen Verfassung des Toten bildschön oder abschreckend häßlich ist. Je nach dem Ausgange der hier stattfindenden Prüfung hat der Tote Aussicht auf die Freuden des Himmels oder die Qualen der Hölle, deren Farben im ganzen dieselben sind, welche wir aus dem Christentum kennen. Wir dürfen annehmen, daß sowohl das Christentum als auch der Islâm weniger direkt als durch jüdische Vermittelung die hierher ge-

hörigen Vorstellungen aus dem iranischen Glauben entlehnt haben. Im Himmel wird der Mazda-Yasna-Gläubige mit seinen Lieben wieder vereinigt, sie wandeln unter schattigen Bäumen und an kühlen Gewässern. Die Bewohner der Hölle leiden bald von der Hitze, bald von der Kälte, sie befinden sich in grausiger Finsternis, werden von Ungeziefer geplagt und stoßen schreckliche Töne aus (wie im Evangelium: Heulen und Zähneknirschen). Es gibt aber auch einen Zwischenzustand („Gleichgewicht", hamiastagân) zwischen gut und böse; damit ist eine längere Läuterung und spätere Entscheidung des Endzustandes bedingt (das Fegfeuer der römischen Kirche). Die jüngere iranische Theologie kennt auch ein Schatzhaus der guten Werke, aus dem im Fall des Bedürfnisses entlehnt werden kann.

Aber nicht nur das Ende des Menschen, sondern auch die Entwickelung des Weltalls von den Uranfängen bis zum Ende aller Tage ist der iranischen Theologie bekannt. Wie ein riesiger Jahreszyklus verläuft die Erd- und Weltgeschichte in einem Zeitraum von 12000 Jahren, der wieder nach der Art der Jahreszeiten in vier Perioden zu je 3000 Jahren zerlegt wird. Das erste Viertel umfaßt den unsichtbaren Bestand der Welt im Kopfe des Schöpfers, das zweite die Schöpfung der materiellen Welt, das dritte den Kampf der beiden Reiche des Lichtes und der Finsternis bis zum Erscheinen des Zarathuštra, das letzte den Abschluß des Kampfes bis zum endgültigen Siege des Lichtreiches. Dem letzten Ende gehen Aufruhr, Krieg und andere Plagen voraus (man denke an Daniel und die „Wehen" des Messias, S. 74), furchtbare Zeichen am Himmel kündigen die Entscheidung an, der Sieg des Lichtreiches wird vollständig, es erscheint Astwaderata, Sohn der Jungfrau Eredadfedhri, in der Rolle eines „Heilandes" (Saoshyant, jetzt sosiôš), es be-

ginnt die Auferstehung der Toten in voller Körperlichkeit, die schwarzen und die weißen Schafe werden geschieden, das tausendjährige Friedensreich bricht an. Aber auch die Verdammten dürfen auf eine letzte Befreiung rechnen, auch die Höllenstrafen sind nicht ewig, das Ende ist eine Art Palingenesie (frašem kerenewân), ein „Gott alles in allem", wie es der Apostel Paulus 1. Kor. 15 mit sichtlich iranischen Farben schildert, wo auch der „zweite Mensch vom Himmel" deutlich dem Gayômard der Iranier entspricht.

Wer diese Gedankenwelt des Zarathuštra und seiner Nachfolger als Ganzes betrachtet, wird ihr seine Anerkennung nicht versagen können. Man muß sehr befangen an sie herantreten, um sie nicht als eine religiöse Schöpfung ersten Ranges gelten zu lassen, vielleicht als die erste, wenn man die durchweg ethische Natur des ältesten Buddhatums und den synkretistischen Charakter des Christentums gebührend in Anschlag bringt. Die Reinheit und Erhabenheit des Gottesbegriffs, die ethischen Ideale, der alles durchdringende Zweckbegriff, der Himmel und Erde, Vergangenheit, Gegenwart und Zukunft umspannt, die Unterordnung der materiellen Welt unter die sittliche und geistige, die Großartigkeit des Abschlusses mit dem endgültigen Siege des guten Prinzips, alles das sind Vorzüge, die uns nur darum nicht in ihrer vollen, ursprünglichen Größe bewußt werden, weil wir diese Vorstellungen in der christlichen Lehre an den Kinderschuhen abgelaufen haben. Der geschichtliche Betrachter aber wird angesichts dieser erhabenen Konzeption zu der Frage gedrängt, wie ihr Zustandekommen in relativ simpeln, sozialen Verhältnissen zu erklären ist. Wie wir oben schon öfters hervorgehoben haben, stand der Prophet in einer bäuerlichen Gesellschaft auf, die noch mühsam mit einem rohen Nomadentum

um die Existenz kämpfte. Da die geschichtliche Überlieferung uns hier im Stich läßt, sind wir für die Beantwortung der soeben gestellten Frage im ganzen auf Kombinationen angewiesen. Schon in dem einleitenden Kapitel (S. 6) wurde angedeutet, daß es drei Hauptfaktoren sind, die bei der Zusammensetzung des Mazda-Yasna-Glaubens in Betracht kommen. Klar erkennen wir die volkstümlichen Vorstellungen der alten Iranier auf dem Untergrunde des gemeinarischen Glaubens, Vorstellungen, die anscheinend auch den Dualismus der Lehre begründet haben; klar ist ferner die schöpferische Tätigkeit einer religiösen Persönlichkeit, obwohl die kritische Arbeit im Laufe der Zeit vermutlich hier wie bei andern religiösen Systemen dahin gelangen wird, das in einer Person Zusammengedrängte als Ergebnis der Arbeit von Generationen aufzulösen. Woher aber erhielt diese schöpferische Person ihre Anregungen und von wo entlehnte sie gewisse wesentliche Vortellungen ihres Systems? Die Nachrichten, welche wir teils seit langer Zeit von den Griechen, teils in der jüngsten Zeit durch die Ausgrabungen an Ort und Stelle über Babylonien und Assyrien (oben S. 26) erhalten haben, geben uns den Schlüssel zur Beantwortung der soeben gestellten Fragen. Der seit dem neunten Jahrhundert v. Chr. bestehende Verkehr der uralten Kulturländer am Tigris mit Medien muß neben materiellen Gütern auch geistige vermittelt haben; wo Händler und Krieger, Waren und Waffen befördert wurden, wo Gesandte und Unterhändler reisten, da wanderten auch geistige, und mit ihnen religiöse Güter, und daß Medien hier vorzugsweise der nehmende, die Tigrisländer der gebende Teil waren, darf bei dem kulturellen Abstande beider als sicher gelten. Die Hauptstraße dieses Austausches kann uns nicht zweifelhaft sein; es ist der Lauf des Diâla-Flusses, zum El-

wend, über die Paßhöhe nach Kermânšâh, Bîsutûn, Hamadhân und Raiï, dem oben erwähnten Aufenthalt des Zarathuštra. Eine andere, weniger wichtige Verkehrslinie wird schon damals durch das Tal des Zâb nach den Gebieten des Urmia-Sees geführt haben. Was Herodot von Ekbatana (Hamadhân) erzählt, läßt uns keinen Zweifel über die dortigen babylonischen Einflüsse; die größten Gestalten des babylonischen Pantheons, Anu, Marduk, Šamaš, vielleicht auch Girru, liegen dem Lichtgott des medischen Propheten zu Grunde, nicht minder auch dem später hervortretenden Lieblingsgott Mithra; ebenso ist die Idee der himmlischen Buchführung und Abrechnung auf babylonischen Einfluß zurückzuführen; der Priestername mogh (Magier) kann aus dem babylonischen machchu (S. 35) entstanden sein. Wer sich bemüht, diese Zusammenhänge vollauf zu würdigen, dem kann auch kein Zweifel bleiben, daß die babylonische Theologie von hohen ethischen Gedanken durchdrungen war, mögen uns auch die unmittelbaren zeitgenössischen Nachrichten darüber verloren gegangen sein. Wäre Babylon nichts als die Stätte der wüsten polytheistischen Spekulation und des rohen Zaubers gewesen, wie es unsere theologischen Kreise so gern ausmalen, so hätte es in dem Geiste eines Zarathuštra nicht die Gedanken entzünden können, aus deren Fülle nachher wieder Judentum und Christentum sich so vorteilhaft bereichert haben.

Die Schicksale des nach Zarathuštra genannten Glaubens sind sehr wechselvoll. Die Achaemeniden, denen das medische Reich erlag, eigneten sich den neuen Glauben immer mehr an, und unter ihrem Panier trat die Religion den Siegeszug an, der sie bis zum Pontus, zum jonischen Meer, zum Mittelmeer und an den Nil führte. Die Eroberungen des großen Macedoniers zertrümmerten das Reich der Achaeme-

niden und versetzten damit dem Mazda-Yasna-Glauben einen schweren Schlag, aber keinen tödlichen. Auch während des hellenistischen Regiments in Vorderasien sind die stillen Wirkungen der iranischen Religion zu spüren. Während der Partherzeit entsendete sie einen Absenker, den Mithraglauben, aus ihrer alten medischen Heimat durch Armenien nach Kappadokien und weiter; über seine weltgeschichtliche Rolle werden wir noch zu reden haben. Seine zweite Blüte erreichte der Mazda-Yasna-Glaube unter den Sâsâniden (226—642 n. Chr.). Durch die Erhebung zur Staatsreligion wurde die Geistlichkeit dieses Glaubens nicht weniger herrschsüchtig und unduldsam als der christliche Klerus in Byzanz und Rom. Um diese Zeit wurden auch die oben (S. 81) erwähnten heiligen Texte gesammelt, geordnet und kommentiert. Der alte Gegensatz von Perserreich und Rom wurde nun durch die neuen religiösen Verhältnisse immer neu geschürt und verschärft. Der letzte Triumph des iranischen Glaubens über den westlichen Gegner war im Jahre 614 die Wegführung des heiligen Kreuzes aus Jerusalem, das aber schon fünfzehn Jahre später zurückgebracht wurde. Um dieselbe Zeit bereits war in Westarabien die Bewegung in vollem Gange, die den iranischen Glauben fast vernichten und den christlichen schwer schädigen sollte. Der Sieg bei Nehâwend (auf der S. 91 fg. erwähnten uralten Kulturstraße) öffnete im Jahre 642 dem Islâm den Weg zum eigentlichen Persien, und langsam, aber sicher verdrängte die neue arabische Religion den alten ehrwürdigen Glauben. Die Überbleibsel sind seit Jahrhunderten in den entlegenen Bezirken von Jesd (Yezd) und Kermân wohnhaft oder haben in Ostindien (auf der Halbinsel Gujarât, in und bei Bombay) eine Zuflucht gefunden. Ihre Gesamtzahl in Indien und Persien mag 100 000 Seelen betragen.

Sie nennen sich „die vom guten Glauben", von den Europäern werden sie „Feueranbeter" oder „Parsen" genannt, aus einem ihrer Priesternamen ist bei den Osmanen ein auch auf andere Ungläubige übertragenes Schimpfwort (giaur) geworden. Bei den Parsen Indiens fand der Franzose Anquetil Duperron um 1760 die heiligen Bücher, durch deren Übersetzung und Erklärung er die in Europa fast verschollenen Kenntnisse des alten Glaubens glänzend belebte und in neue Bahnen leitete. Man kann ohne Übertreibung sagen, daß ohne seine Tat und die Arbeiten seiner Nachfolger die Darstellung des geschichtlichen Zusammenhangs der Weltreligionen unmöglich wäre; statt eines gegliederten Körpers besäßen wir einen Torso, dessen Ergänzung selbst dem scharfsinnigsten Betrachter nicht gelingen könnte.

Wir können aber diese Religion nicht verlassen, ohne den schon (S. 84 und 93) erwähnten Mithraglauben und seine Verbreitung kurz zu schildern. Mithra war schon zur Zeit der Achemeniden einerseits der Gott des Lichtes und der irdischen Fruchtbarkeit, andererseits wie der il der Semiten (S. 14) der Hüter der Eide. Der „eidbrüchige" Mensch belügt den Mithra (mithrôdruǧ). Der junge Gott, dessen Entwickelung einige Ähnlichkeit mit dem Apollon der Griechen hat, heißt daher: immer wachsam, mit tausend Ohren, mit zehntausend Augen, der Weltwächter, der allwissende, der Gott der Eide und Verträge, der Herr der weiten Gefilde, der Herr der Herden und der Fortpflanzung, der Gesundheit und des Wohlstandes. Er heißt der größte der Yazatas (S. 83), der Mittler (*μεσίτης*) zwischen Ormuzd und Ahriman oder zwischen Gott und Welt; er ist Inhaber der Aureole des Herrschertums (S. 84) und teilt sie nach seinem Ermessen aus. Wie Ahuramazda hat er seine animalischen und vegetabilischen

Opfer; die ihm dienenden Gläubigen müssen sich durch Waschungen und Kasteiungen vorbereiten. Für seine weitere Bedeutung war entscheidend, daß er unter der Gunst der geschichtlichen Verhältnisse nach dem Westen wanderte und lange Zeit seinen Hauptsitz in Armenien und dem östlichen Anatolien hatte. Hierdurch wurde der Gott in den Synkretismus hineingezogen, der durch das achaemenidische Reich vorbereitet, durch die Diadochen erweitert wurde und unter den Römern die größte Ausdehnung gewann. Wie anderswo im regen Völkerverkehr wurde er mit den Göttern der Länder, nach denen sein Kultus verpflanzt wurde, verschmolzen und identifiziert, im innern Anatolien mit Attis, in Babylonien mit Šamaš, am Pontus mit Mên, bei den Griechen mit Helios. Im Jahre 63 v. Chr. begegnen wir dem göttlichen Knaben zum ersten Mal in Rom, seit der Kaiserzeit wird er dort mit der Einverleibung anatolischer Provinzen immer bekannter, besonders seit den Flaviern, durch Soldaten, Sklaven und kleine asiatische Händler verbreitet, dringt er mit den römischen Legionen und Beamten über die Donaulinie nach Illyrien, dem südlichen und westlichen Germanien, nach Britannien (bis zum Tweed), nach Italien (besonders in Rom und Umgebung), in die Alpen (Etschtal und Hochebene Anaunia), nach Gallien (besonders im Rhônetal), weniger nach Spanien, umsomehr aber nach Mauretanien, Numidien und der Provinz Africa. Im nördlichen Syrien konnte er noch Fuß fassen, weiter südlich wehrten die uralten Ortskulte ihm das Vordringen, ebenso in Ägypten, natürlich abgesehen von der internationalen Hafenstadt Alexandria. Da die speziellen Schriften griechischer Autoren über Mithra verloren gegangen sind, ist die Kenntnis dieses Glaubens einerseits nur aus literarischen Bruchstücken und Notizen, andererseits aus den ihm ge-

weihten Heiligtümern, Denkmälern und Inschriften zu gewinnen, die wir in den oben genannten Gegenden finden. Aus deutschen (germanischen) Gauen sind hier besonders folgende Orte und Gegenden namhaft zu machen: das untere Neckartal, Osterburken (in Baden), Gr.-Krotzenburg (bei Hanau), Mainz, Wiesbaden, Heddernheim und Friedberg, in der Rheinlinie Straßburg, Neuwied, Bonn, Cöln, Dormagen, Xanten, endlich Trier und Saarburg. Die relativ geringe Anzahl von Denkmälern in Trier ist wohl aus gegnerischem, christlichem Einfluß zu erklären. Das häufigste Motiv seiner Denkmäler ist der junge Gott als „Stiertöter" (*ταυροκτόνος*); während der Stier zusammenbricht, klafft ein Hund ihn an, eine Schlange zischelt zu ihm empor und ein Skorpion sucht ihn zu stechen. Aus dem Blute des Stiers entsproß nach alter persischer Anschauung das Pflanzenleben, wie die Veilchen aus dem Blut des Attis, und die Anemonen aus dem Blut des Adonis. Aber auch der „leidende" Mithra ist auf einem Denkmale zu finden. Oft ist er von zwei Kindern umgeben, die Fackeln tragen, sie heißen Cautes und Cautopates; wenn auch ihre Namen unklar sind, so gibt uns doch der Zusammenhang des persischen Lichtgottes mit dem babylonischen Sonnengott (Šamaš) das Recht, die beiden Fackelträger mit den Symbolen des Šamaš, Kettu und Mêšaru (S. 30) zu vergleichen, denen wir in anderer Deutung auch in Syrien und Kanaan begegnet sind (S. 37). Der solare Charakter des Mithra ist deutlich, wo er „aus dem Felsen geboren" (*πετρογενής*, saxigenus) genannt wird; es ist das Symbol der Morgensonne, die aus dem Himmelsgewölbe oder hinter den Felsen der medischen Berge hervortritt. Dort sind es die Hirten des Feldes, die zuerst seine Geburt wahrnehmen und den neugeborenen Gott anbeten. Außer

dem Messer, mit dem der Stier getötet wird, und der Fackel, ist der junge Gott noch kenntlich durch die von Attis entlehnte phrygische Mütze und das phrygische Gewand. Als Sonnengott trägt er den Beinamen des Sol invictus.

Während anfangs nur die niedersten Klassen dem neuen Gott im römischen Reich huldigten, wurde es im Laufe der Zeit — auch dies wie bei den Christen — wesentlich anders. Tiridates hatte umsonst versucht, den Kaiser Nero zu dem neuen Glauben zu bekehren; 150 Jahre später war es Modesache, daß hohe römische Beamte und Offiziere, ja mitunter der Kaiser selbst, sich in die Mysterien des Mithra einweihen ließen. Das dritte Jahrhundert ist die Zeit der Eifersucht und der bald offenen, bald versteckten Feindschaft der Anbeter des Mithra und des Christus. Das vierte Jahrhundert entschied zu Gunsten des aus Galiläa stammenden Gottes. Wir werden beim Christentum auf diesen Ausgang zurückkommen.

Die Heiligtümer des Mithra (Mithräen) werden mit Vorliebe an Bächen und Läufen fließenden Wassers angelegt, wo der Gläubige seine Waschung ausführen konnte. Die mystische Feier selbst wurde in Höhlen abgehalten, deren zunehmendes Dunkel dem Fortschritt der Lehren entsprach. Die einzuweihenden Jünger legten einen Eid (sacramentum) ab und machten zahlreiche Stufen der Einweihung durch; die Eingeweihten (*μύσται*, sacrati) nannten sich unter einander „Brüder"; „Vater" hieß bald der auf der höchsten Stufe befindliche Myste, bald — bei der mystischen Vereinigung — Gott selbst. Die sittlichen Grundgedanken dieser Mystik waren: Reinigung, Erleuchtung, Erlösung, Wiedergeburt, Vereinigung mit Gott, Gotteskindschaft. Der uns aus dem Avesta (S. 81) bekannte „heilige Geist" kehrt hier als *τὸ ἱερὸν πνεῦμα* wieder. In den

heiligen Mahlzeiten glaubte man das Göttliche selbst zu genießen und die neue Geburt und die Gotteskindschaft (Adoption durch Gott) vorzubereiten. Wie bei den Christen hieß das Kultbekenntnis „Symbolon". Wenn man versucht, den Inhalt dieser Mysterien religionsgeschichtlich zu analysieren, so stößt man auf Elemente der verschiedensten Art; während einige uns in die vorgeschichtliche Zeit zurückführen, in die Phase des Totemglaubens und andere derbe Naturkulte, stehen wir mit den jüngeren Beimischungen in der Welt des Attis, der Kybele (Magna Mater), des thrakischen Dionysos, des ehrwürdigen Orpheus und Pythagoras und der ägyptischen Symbolik. Von der Berührung dieser Gedankenwelt mit dem ältesten Christentum wird unten noch die Rede sein. Gerade um dieselbe Zeit, als die zweite Blüte des Mazda-Yasna-Glaubens in Persien selbst in Vorbereitung war, wurde mit der Zerstörung der Mithraheiligtümer in Europa auch der hier gepflegte Glaube und Kult vom Strom der Vergessenheit verschlungen. Nur ein Teil seiner Kräfte und seines Glaubens erhielt sich in der Form des Manichäertums, um dem siegreichen christlichen Gegner noch auf einige Zeit auf der langen Linie von Babylon bis Numidien einen schweren Stand zu bereiten.

KAPITEL 5

INDIEN UND DAS BUDDHATUM

ON der vorderindischen Halbinsel, die jetzt politisch überwiegend als Britisch-Indien bekannt ist, kommen für unsere Betrachtungen meist nur kleine Teile in Frage, nämlich für die Urzeit das Fünfstromland des Indus (das Panjâb), für das Buddhatum die mittlere Gangesgegend (Bengalen und die N. W. Provinces). Über die Einwanderung der arischen Inder aus Irân wurde schon gesprochen (S. 78). Ebenda wurde auch erwähnt, daß ihr Zusammenhang mit den Iraniern hauptsächlich aus religionsgeschichtlichen Daten erkennbar ist. Andere Züge dieser Art teilen die Inder nicht nur mit den westlichen Nachbaren, sondern bald mit allen, bald mit einzelnen europäischen Ariern. Wie Zeus und der nordische Odin hat auch Indra seinen Adler, der den Göttertrank holt. Gewisse mit Indra verknüpfte Naturmythen finden sich unter den Schicksalen des griechischen Herakles wieder. Der indische Regengott trägt den verwandten Namen auch bei den alten Slaven; die Aṣwinen der Inder entsprechen sachlich den Dioskuren der Griechen und den Göttersöhnen der Letten. Die Aurora der Römer finden wir als Ushas in Indien wieder; die Ambrosia des Olymp unter dem entsprechenden Namen als Göttertrank (vgl. bei Iraniern: S. 84). Der Agni, Gott des Opferfeuers, begegnet uns wenn auch ohne mythologische Beziehung dem Namen nach bei Römern und Slaven. Unsern Elben entsprechen die

7*

Ṛbhus der Inder, vielleicht auch die gandharvas, Wald- und Luftgeister, der Inder den Kentauren Griechenlands. Andere Parallelen dieser Art, welche man ehemals aufgestellt hatte, werden jetzt angezweifelt oder ganz verworfen, so der Gott Váruna = gr. Οὐρανός; der Höllenhund Kerberos = ind. Çarbara; der Götterbote Hermes = ind. Sārameya. Dagegen kehrt der Feuermacher Prometheus unter anderem Namen bei den Indern wieder, und Fjörgyn, die Mutter des nordischen Thor, als der Regengott Parjanya. Auf das allen Ariern gemeinsame deva, die Tageshelle, wurde schon früher hingewiesen (S. 14). Wahrscheinlich ist auch der Gegensatz von Tageshelle und Nachtdunkel als die Quelle des ethischen Dualismus zu betrachten, dessen erhabene Ausführung im Avesta wir soeben (S. 85 fg.) dargelegt haben. Ein volkstümlich gefärbter Glaube an das Fortleben nach dem Tode und eine Wiedervereinigung bei den lieben Vätern scheint auch allen arischen Stämmen gemeinsam gewesen zu sein.

Die ältere religiöse Entwickelung bei den Indern zeigt gewisse bemerkenswerte Übereinstimmungen mit den Griechen. Zuerst die harmlos-fröhliche Zeit des Volksglaubens, dessen Ausdruck wir bei den Indern in den Veden, in Griechenland bei Homer finden, mit den charakteristischen Zügen echten Volkstums, Naivität und Derbheit. Dann macht sich die intellektuelle Zersetzung in beiden Ländern bemerkbar, anfangs noch schwach, dann rasch fortschreitend; die Ergebnisse dieses Vorganges sind natürlich so verschieden wie es die Länder, Klimate und Völker sind. Aber gemeinsam ist beiden Ländern wieder die Ausmündung der theologischen Grübelei in die mannigfachsten philosophischen Systeme; auch die Askese und die Weltflucht dieser Periode in Indien findet ihre allerdings schwächer ausgeprägte Parallele in Griechenland (Mysterien, cy-

nische Philosophie usw.). Der Ausgang dieses Wogens und Ringens hat neben abweichenden Zügen auch etwas Gleichartiges. Während in Indien das Buddhatum von der Philosophie und der Askese ausgehend die besten Kräfte und Bestrebungen in sich konzentrierte, und damit einen vorläufigen Abschluß schuf, war der hellenischen oder besser hellenistischen Entwickelung ein solcher echt nationaler Abschluß nicht vergönnt; die im Christentum vorliegende Konzentration des heißen Sehnens und Suchens jener Zeiten hat zwar viele hellenische Bestandteile aufgenommen, aber die Hauptmasse dieses Synkretismus war asiatisch, unhellenisch.

Die ältere überwiegend volksmäßige Periode der indischen Religiosität wird nach den heiligen Urkunden meist als die der Veden bezeichnet. Die Zeit dieses Glaubens ist ganz allgemein gesprochen das zweite Jahrtausend v. Chr.; die Abfassung der Veden mag an das Ende dieses Zeitraums fallen. Es sind vier Sammlungen 1. das Rig-veda, mit älteren und jüngeren Poesien, 2. das Sâma-veda, Hymnen, 3. das Yajurveda, das Opferritual, auch Zaubersprüche, 4. das Atharva-veda, für magische Besprechungen. Daran schließt sich eine jüngere Literatur mannigfachen Inhalts. Der Glaube der Veden ist, wie gesagt, im ganzen volksmäßig, aber schon sehr vermischt mit priesterlicher Berechnung und theologischer Grübelei, auch dichterischer Phantasie und Übertreibung; schon der Name der Urkunden (Veda = Wissen) redet in dieser Hinsicht eine klare Sprache. An die Heimat dieses Glaubens erinnert uns deutlich die Nennung von Flüssen, die den jetzigen Biyas und Satlej (im östlichen Panjâb) entsprechen.

Religionsgeschichtlich ist es von Bedeutung, daß die Inder ihre zahlreichen Göttergestalten in die beiden

Gruppen der Devas und Ásuras teilen. Zu jenen, deren Name uns bereits bekannt ist (S. 79), gehört der Held Indra mit seinen Scharen, der Berg- und Waldgott Rudra, das Vorbild des jüngeren Çiva, die Aṣvinen, Rosselenker des Sonnengottes, die Ushas oder Morgenröte, die Sonne von verschiedenen Seiten betrachtet, als allblickendes Auge (Sūrya), als Erreger alles Lebens und Prinzip jeder Bewegung (Savitar), als lästige Glut des freien Feldes (Pushan), endlich als Opferfeuer (Agui), von der priesterlichen Grübelei noch weiter ausgesponnen als bei den Iraniern (S. 84). Auch die vergöttlichten Gestalten des Opfers und des heiligen Opfertrankes (soma) werden dieser Gruppe zugezählt. Zu den Asuras („Herren") hingegen rechnet man außer den verblaßten Gestalten des Dyâus pitar (= Zeus Vater) und der Prithivi (Mutter Erde) die sieben Adityas, von denen nur zwei, Mitra und Váruna, religiöse Bedeutung und Berühmtheit besitzen. Ob und wie weit bei der theologischen Ausbildung dieser Gruppe fremde Einflüsse anzunehmen sind, kann hier nicht dargelegt werden. Auffällig ist jedenfalls die Siebenzahl, die uns aus Babylonien (S. 34) und dem davon abhängigen Irân (S. 82) längst bekannt ist. Nicht minder auffällig ist das Zurücktreten von fünf Adityas gegen die genannten beiden großen unter ihnen; desgleichen die abstrakte, nicht volkstümliche Aufgabe dieser Adityas und die Tatsache, daß man ihnen wieder eine Mutter, Aditi, gegeben hat, deren Name nur „Freiheit, Schuldlosigkeit" bedeutet. Auch die Rolle ihrer Kinder ist erhaben, ethisch und läßt auf eine verfeinerte Kultur, auf ernstes Denken und reife Betrachtung menschlicher Verhältnisse schließen. Sie sind die Wächter der natürlichen und sittlichen Ordnung (ṛta vgl. iranisch asha, S. 79), die Lenker des Wagens, dessen zwölfspeichiges Rad ein Bild der

genannten Weltordnung ist. Von den beiden großen Adityas ist uns Mitra längst aus Irân bekannt (S. 94); seine Bedeutung im Indischen ist „Freund", aber der auf Sonnenlicht und Tageshelle deutende Sinn des Namens ist wie in Irân dem schärfer blickenden Auge noch erkennbar. Dem Mitra ähnlich, aber auch von ihm verschieden und größer als er ist Váruna, dessen Namen man früher (S. 100) mit *οὐρανός*, Himmel, verglich. Jetzt neigt man mehr dazu, ihn als ursprüngliche Mondgottheit zu fassen; er ist der Herr der himmlischen Gewässer, Vertreter des Westens und des Nachthimmels, Schöpfer und Erhalter der Welt; seine Bedeutung hat etwas Einzigartiges, das uns an Marduk, Ahura Mazda, Jahwae, Zeus erinnert. Aber diese fruchtbare Gedankenlinie wurde abgebrochen; Mystik, Ritualismus, Philosophie schoben Váruna beiseite, und im Hindutum wird seiner nicht mehr gedacht. Gleichwohl steht fest, daß Váruna in keiner allgemeinen Religionsgeschichte fehlen darf, da er nicht nur erhaben, sondern zugleich typisch ist für das religiöse Denken edler Völker auf höherer Kulturstufe.

Andere Gebiete der vorbuddhistischen indischen Religiosität können hier nur andeutungsweise berührt werden. So das raffiniert ausgebildete Opferritual, die Stellung des Priesterstandes, der ausgedehnte Ahnenkultus, die auch religiös wichtigen Kastenunterschiede, die Vorstellungen von Schuld und Sühne, vom Fortleben mit den lieben Vätern, von Himmel und Hölle, die Gedanken über Entstehung und Gestalt des Weltalls, das Zauberwesen und anderes.

Der Übergang von der harmlosen Religiosität zum Zweifel und zur Unbefriedigung, den wir bei den Griechen im Zeitalter der Tragiker sich vollziehen sehen, scheint in Indien kurz vor und nach 1000 v. Chr. stattgefunden zu haben. Die Leitgedanken der neuen Periode

sind Askese, die Qual der Seelenwanderung (Samsâra) und das daraus entspringende Bedürfnis der Erlösung, der Zweifel an der vom Priestertum beanspruchten Stellung, die Neigung zum Weltschmerz, die Hypostasierung alter Vorstellungen, die Auflösung der bunten Mannigfaltigkeit himmlischer und irdischer Gestalten in das ewige, unveränderliche All-Eine. Die meisten dieser Gedanken und Bestrebungen waren keineswegs neu, sondern seit langer Zeit vorbereitet, zum Teil sogar uralter Besitz. Schon im Rigveda (S. 101) werden die Weisen, die durch Askese „zur Sonne" gelangt sind, gepriesen. Im Laufe der Zeit nahm dieser Hang eine Ausdehnung an, die wohl einzigartig in der Völkergeschichte dasteht. Wie schon die Gefährten Alexanders des Großen sich über diese „Gymnosophisten" wundern, so staunen die europäischen Besucher Indiens seit Jahrhunderten immer von neuem über die Absonderlichkeiten, Possen und Kunststücke dieser „Faqire" oder „Yogi's" oder „Sadhu's", die sich von der Sonne dörren lassen, glühende Kohlen in den Mund stecken und lebendig in das Grab steigen, um nach einiger Zeit wohlbehalten daraus hervorzutreten. Bei der Seelenwanderung müssen wir ein dem alten arischen Glauben entstammendes volkstümliches Element und jüngere theologisch-philosophische Ausbildung dieser Gedanken unterscheiden. Die Erlösung aus diesem Kreislauf der Geburten bildete den Grundton des ältesten Buddhatums. Daß der Stand des alten Priestertums, der Brahmanen, in dieser neuen Gedankenwelt vielfach Einbuße an Ansehen und Macht erlitt, kann uns nicht Wunder nehmen; wir haben dafür in vielen Ländern und Religionen Parallelen. Die Brahmanen hatten gerade durch Übertreibung ihres Prinzips das ihrige redlich dazu getan, um die neuen Verhältnisse herbeizuführen. Philosophen, Frei-

denker, Bettelmönche, Vertreter eines edleren Menschentums traten vielfach an die Stelle, wo früher der Brahmane unbeschränkt geherrscht hatte. Die Art, wie Brahma, ehemals das heilige Wort der alten religiösen Texte, und Atman, Atem, Odem, Hauch, Geist, hier philosophisch gedeutet und gewertet sind, ist auch nicht ohne Parallele in Griechenland, Persien, Ägypten und Judäa. Die philosophischen Schulen, in denen diese Gedanken ausgebildet wurden, sind zahlreicher als in irgend einem anderen Lande; nur wenige von ihnen können hier namhaft gemacht werden. Schon in der Literatur der Upânishads wird eine pantheistische Mystik gepflegt und als Ziel die Erlösung aufgestellt. Die Mimânsa-Philosophie ist im wesentlichen noch eine Erläuterung und Fortführung der alten vedischen Gedanken im Ritual und in der Ethik. Weit selbständiger und freier sind die Schulen des Vedânta („Ziel"), des Sânkhya („Aufzählung" nämlich der Prinzipien) und der Jainas. Im Vedânta wurde die Erlösung auf dem „Wege der Erkenntnis" (jñâna marga) im Gegensatz zum „Weg der Werke" (karma marga) verkündet. Aus ihr stammt auch die bekannte pantheistische Formel: tat twam asi, das bist du, womit die Gleichheit (Identität) des persönlichen Ich mit dem All-Ich des Brahma ausgedrückt wird. Bei den Jainas bemerken wir so auffällige Übereinstimmungen mit dem Buddhatum, daß man bisweilen an eine ursprüngliche Identität beider Schulen gedacht hat. Man denkt dabei an die Ähnlichkeiten des alten Christentums mit dem Mithraglauben, die auch zu merkwürdigen Annahmen geführt haben. Der Atheismus, die Formulierung der Ethik, die Bedeutung der freien Tat (karma), die Schätzung der Askese, die Lehre vom Nirvâna, die Gleichheit mancher Kunstausdrücke, alles dies ist den Jainas und dem Buddhatum gemeinsam. Aber neuere

Forschungen haben ergeben, daß Buddha, zu dessen Lehre wir jetzt übergehen, nicht hier, sondern aus der Sânkhya-Philosophie schöpfte und bei ihr die Gedankengänge lernte, deren konsequente Durchführung in seiner eigenen Lehre vorliegt. Diese neue Erkenntnis bedeutet einen Fortschritt von außerordentlicher Tragweite zunächst für das Buddhatum, sodann aber auch für die vergleichende Religionsgeschichte. Für jenes, weil wir es von nun ab aus der früheren religiös-intellektuellen Entwickelung des Landes organisch herauswachsen sehen, für diese, weil wir uns bei keiner anderen großen Religion, weder beim Christentum noch beim Islâm, in einer gleich günstigen Lage befinden, an dem Buddhatum nunmehr aber die Fruchtbarkeit der echt geschichtlichen Forschung bestätigt sehen.

Siddhârta aus dem Geschlechte der Śâkya hieß im gewöhnlichen Leben der Mann, den wir als Stifter einer neuen Gemeinde Buddha[1] nennen. Seine anderen, am häufigsten genannten religiösen Namen sind: der Asket Gautama (Gotamo), Śâkyamuni, der Weise der Śâkya, und Tathâgata, der Vollendete. Seine Heimat ist uns hinlänglich bekannt; es ist Kapilavastu, die Hauptstadt der Śâkya, in einer fruchtbaren Ebene südwärts der Berge von Nepâl in der Nähe der neueren Stadt Gorakhpur. Die Lage der Stadt Kapilavastu ist vor einigen Jahren wieder gefunden. Als Sohn einer fürstlichen oder doch aristokratischen Familie wuchs der Knabe und Jüngling, dessen Vater, Mutter und Schwester uns auch geschichtlich bekannt sind, natürlich in allen Genüssen der Kultur seiner Zeit und seines Lan-

[1] Die Darstellung des Buddha und seiner Lehre darf sich hier um so eher auf die Zeichnung der Grundlinien beschränken, als wir gerade vor kurzem eine hervorragende, ausführlicher gehaltene Darstellung dieses Gegenstandes aus der Feder von R. Pischel erhalten haben.

des auf. Nach der Legende, die den Gang seines Erdenlebens zwar umrankt, aber nicht unkenntlich gemacht hat, waren es vier auf einander folgende Vorgänge, die den in sorgloser Lebensfreude schwelgenden Jüngling veranlaßten, nachzudenken, das Elternhaus und die Heimat zu verlassen und Mönch zu werden. Es waren der Anblick eines Kranken, dann der eines Greises, dann der eines Toten, endlich der eines Mönches. Siddhârta soll damals 29 Jahre alt gewesen sein (man vergleiche Zarathuštra und Jesus). Er nahm nun das gelbe Mönchsgewand an, ergab sich der strengen Askese und war sieben Jahre lang nach Art dieser Bettelmönche auf der Wanderung, die ihn weiter südlich in die Länder des mittleren Gangestals führten. In diese Zeit fällt die siegreich überstandene Versuchung durch Mâra und seine Töchter, Begierde, Sorge, Lust. Den Abschluß dieser Periode bildet jener große Augenblick, in dem er nach langem Nachdenken die Erleuchtung erlangte; unter einem Baum der Gattung Pippala (Ficus religiosa) in drei Nachtwachen am Flusse Neranjerâ (Phalgu) bei Gayâ nicht weit von Rajgir ging der Durchbruch der Erkenntnis vor sich, die ihn zum Buddha[1], dem Erwachten, dem Erleuchteten machte. Er hatte nun das dreifache heilige Wissen erlangt, seine Seele war frei von Sünde geworden, er hatte die Erlösung erkannt. In diesem Augenblick soll er die Worte gesprochen haben: „Den Kreislauf vieler Geburten habe ich ruhelos durchlaufen, den Bildner des Hauses (die Ursache der Wiedergeburt, samsâra, vgl. S. 104) suchend. Schlimm ist die ewige Wiedergeburt. Bildner

[1] Die Wortwurzel liegt außerhalb Indiens in den slavischen Sprachen noch in derselben Bedeutung vor, aber auch im deutschen bieten, Ge-bot, im griechischen *πυνθάνεσθαι*, forschen, fragen. Also ein Ausdruck von ungewöhnlicher religionsgeschichtlicher Bedeutung.

des Hauses, du bist erschaut; du wirst kein Haus mehr bauen! Deine Balken sind gebrochen und des Hauses Dach vernichtet! Das frei gewordene Herz hat alle Begierden getilgt!" Wie Jesus von den Pharisäern durch Fragen auf die Probe gestellt wurde, so folgt hier eine Begegnung und Unterredung Buddhas mit einem Brahmanen, in welcher das Verhältnis der neuen Lehre zur alten sich abspiegelt. Nach einem siebentägigen Fasten begab sich alsdann der Neuerleuchtete auf die Wanderschaft, hauptsächlich in der früher schon erwähnten Gegend. Im einfachen Zwiegespräch, in Gleichnissen und Predigten verkündigte er seine Erkenntnis und die darauf gegründete Lehre; als er 44 Jahre lang seine Lehre verbreitet hatte und sein Ende herankam, konnte er auf einen beispiellosen Erfolg zurückblicken. In Beluva bei Vesâli wurde er infolge einer Speise (Schweinefleisch? Pilze?) von Unwohlsein befallen und starb bald darauf in Kuçinâgara (Kasia). Seine Leiche wurde verbrannt, die Asche später in acht Stûpas (Tempeln) aufbewahrt. Der Augenblick des Todes ist ganz wie im Evangelium von der Legende ausgeschmückt; die Bäume, unter denen er sich gelagert hatte, blühten, obwohl es nicht an der Zeit war. Donner und Erdbeben begleiteten sein Entschlafen. Über das Jahr seines Todes sind wir durch eine spätere, von einem frommen buddhistischen Herrscher im Kâbultal gefertigte Inschrift belehrt; darnach fiel das im Jahre 241 v. Chr. versammelte Konzil von Pâtaliputra 236 Jahre nach dem Ableben Buddhas. Er starb also im Jahre 477 und muß, wenn wir mit der Überlieferung ihm achtzig Lebensjahre geben, im Jahre 557 geboren sein. Buddha war also ein Zeitgenosse von Pisistratus und Klisthenes; als er starb, waren die Schlachten bei Marathon und Salamis soeben geschlagen; in Vorderasien herrschten die Achaemeniden, in Rom

wüteten die Klassenkämpfe und in Jerusalem begann man am Zaun des Ritualgesetzes zu zimmern. Sein Leben zerfällt in drei Perioden, die des weltlichen Lebens, die des Wandermönches und endlich der Buddhaschaft.

Fragen wir nunmehr nach seiner Lehre mit deren Erfolg sich nur die christliche Entwickelung messen kann (Kap. 6), so muß schon hier hervorgehoben werden, daß der ursprüngliche Charakter des Buddhatums sich von den großen Religionen, mit denen es hier zusammen behandelt wird, wesentlich unterscheidet. Nur die spätere Entwickelung, die Apotheose des Meisters, und die in der Menschennatur tief begründete, unvermeidliche Abbiegung seiner erhabenen Gedanken ins Formelhafte, Schematische, Kanonische, rechtfertigen die Zuzählung zu den von Haus aus ganz anders gearteten Weltreligionen. Die Götterwelt seiner Heimat lag in wesenlosem Scheine hinter ihm, kaum daß diesen Gestalten noch die Bedeutung gelassen wurde, deren sie sich bei den Stoikern erfreuen, ebenso wird auch Mâra, der Böse, außer Wirksamkeit gesetzt, das menschliche Ich wird autonom und sucht sich in dieser Welt zurechtzufinden. Kein Gebet, keine Liturgie, kein Opfer, kein Priestertum. Wie das älteste Buddhatum also keine Religion ist, so ist es auch nicht Philosophie, obwohl Buddha, wie schon (S. 106) erwähnt wurde, an die Sânkhya-Philosophie anknüpfte und die Psychologie und Ethik auf dem Wege des strengsten Denkens entwickelt hat. Mit beiden, Religion und Philosophie, ist es nur insofern verwandt, als es Ethik ist, aber eine Ethik, die sich strenge auf ihr Gebiet und ihre Aufgabe einschränkt, und alle dogmatischen und metaphysischen Fragen von der Hand weist. Wie das älteste Christentum seine eigentümlichen ethischen Anschauungen in der sogenannten Bergpredigt zusammenge-

drängt hat, so besitzen wir auch von dem Gedankengang der ältesten Buddhalehre eine Quintessenz in Form einer dem Meister in den Mund gelegten Predigt, die nach der Stadt, in der sie gehalten wurde, als die Predigt von Benares bekannt geworden ist. Sie hat wie auch die genannte christliche Urkunde die Vorzüge der Kürze und der Klarheit, während die anderen umfangreichen Darlegungen dieser Lehre ohne eine sehr mühsame Schulung in den verschlungenen Pfaden des indischen Denkens gar nicht verständlich sind. Wir lassen daher diese Predigt hier vollständig (nur mit Auslassung gewisser Wiederholungen) folgen. Die Szene führt uns in die erste Zeit der Buddhaschaft zurück, als der Meister damit anfing, seine neue Erkenntnis anderen Menschen mitzuteilen, und dabei einige Mönche, mit denen er früher gemeinsam das asketische Leben betrieben hatte, wieder traf. In dem hier entwickelten Gespräch redete Buddha sie an, wie folgt: „Der Vollendete, ihr Mönche, ist der heilige, höchste Buddha . . . Tut euer Ohr auf, ihr Mönche, die Erlösung vom Tode ist gefunden. Ich unterweise euch, ich predige die Lehre. Wenn ihr nach der Unterweisung wandelt, werdet ihr noch in diesem Leben die Weisheit selbst erkennen und von Angesicht zu Angesicht schauen . . . Zwei Enden (Extreme) gibt es, ihr Mönche, von denen muß, wer ein geistliches Leben führt, fern bleiben. Welche zwei Enden sind das? Das eine ist ein Leben in Lüsten, der Lust und dem Genuß ergeben. Das ist niedrig, unedel, ungeistlich, unwürdig, nichtig. Das andere ist ein Leben der Selbstpeinigung. Das ist trübselig, unwürdig, nichtig. Von diesen beiden Enden, ihr Mönche, ist der Vollendete fern und hat den Weg, der in ihrer Mitte liegt, erkannt, den Weg, der das Auge auftut und den Geist auftut, der zur Ruhe, zur Erkenntnis, zur Erleuchtung, zum Nirvâna

führt! . . . Es ist dieser heilige achtteilige Pfad, der da heißt: rechtes Glauben, rechtes Entschließen, rechtes Wort, rechte Tat, rechtes Leben, rechtes Streben, rechtes Gedenken, rechtes Sichversenken. Dies, ihr Mönche, ist der Weg in der Mitte, den der Vollendete erkannt hat, der zur Ruhe, zur Erkenntnis, zur Erleuchtung, zum Nirvâna führt. — Dies, ihr Mönche, ist die heilige Wahrheit vom Leiden: Geburt ist Leiden; Alter ist Leiden; Krankheit ist Leiden; mit Unliebem vereint sein, ist Leiden, von Liebem getrennt sein, ist Leiden; nicht erlangen, was man begehrt, ist Leiden; kurz das fünffache Haften (am Irdischen, nämlich an der Körperlichkeit, an den Empfindungen, den Vorstellungen, den Strebungen oder Gestaltungen, und an dem Bewußtsein) ist Leiden. — Dies, ihr Mönche, ist die heilige Wahrheit von der Entstehung des Leidens; es ist der Durst (nach Sein), der von Wiedergeburt zur Wiedergeburt führt, samt Lust und Begierde, der hier und dort seine Lust findet, der Durst nach Lüsten, der Durst nach Werden (oder Leben oder Vergänglichkeit), der Durst nach Macht (vgl. Johannes I 2, 16). — Dies, ihr Mönche, ist die heilige Wahrheit von der Aufhebung des Leidens: die Aufhebung des Durstes durch gänzliche Vernichtung des Begehrens, ihn fahren lassen, sich seiner entäußern, sich von ihm lösen, ihm keine Stätte gewähren. — Dies, ihr Mönche, ist die heilige Wahrheit vom Wege zur Aufhebung des Leidens: es ist dieser heilige achtteilige Pfad, der da heißt: rechtes Glauben, rechtes Entschließen, rechtes Wort, rechte Tat, rechtes Leben, rechtes Streben, rechtes Gedenken, rechtes Sichversenken. — Seit ich, ihr Mönche, von diesen vier heiligen Wahrheiten (dem Leiden, seiner Entstehung, seiner Aufhebung und dem Wege zur Aufhebung) diese Erkenntnis in voller Klarheit besitze, seitdem weiß ich, daß ich in dieser Welt, samt den

Götterwelten, samt Mâras und Brahmas Welt, unter allen Wesen, Asketen und Brahmanen, Göttern und Menschen, die höchste Buddhaschaft errungen habe. Und ich habe es erkannt und geschaut, unverlierbar ist meines Geistes Erlösung, dies ist meine letzte Geburt, nicht gibt es für mich hinfort neue Geburten!" Also weder das auf Besitz und Genuß gerichtete Weltleben, noch die Passivität der Kasteiung, sondern Einsicht in das Wesen der Dinge und die Stellung des Menschen in dieser Welt, Einsicht in das Übel, Einsicht in die Mittel zur Beseitigung des Übels und unwiderruflicher Entschluß, das Erkannte in die Tat zu übertragen, das sind die Grundzüge der Ethik Buddhas. Sie ist das Hohelied des Selbstvertrauens und der Selbsthilfe. In der intellektualistischen Seite dieser Lehre ist die Ähnlichkeit mit Sokrates nicht zu verkennen; wie jener, so gründete auch dieser das sittliche Handeln auf Erkenntnis; auch die Lehrweise Buddhas berührt sich vielfach mit der Mäeutik des großen Atheners. Die dem Willen von Buddha zugewiesene Rolle erinnert uns einerseits an die Schaffensfreudigkeit der zoroastrischen Lehre, andererseits an die reifsten Erzeugnisse der jüngeren stoischen Schule. Daher die herrlichen Worte: „meine Tat ist mein Erbteil und meine Zuflucht" und „das Ich ist des Ich Schützer, wie könnt ein Anderer Schützer sein?" „Was unbeständig ist, ist Leiden; was Leiden ist, ist Nicht-selbst, was Nicht-selbst ist, ist nicht mein, das bin nicht ich." Das Ziel dieser Ethik ist das Gleichgewicht der Kräfte, die auf Selbstbeherrschung gegründete innere Ruhe und Befriedigung, die einem Epiktet, einem Spinoza, einem Göthe als Ziel vorschwebte; ohne Furcht und ohne Hoffnung geht der vollendete Buddhajünger, der Arhat, durch das Leben hindurch dem Ende entgegen. Auch hier begegnen wir wieder einem Punkt,

der die Lehre Buddhas von den großen Religionen aufs schärfste trennt, nämlich der Frage nach dem Jenseits und dem individuellen Fortleben. Während hier auf einer nachweislich zusammenhängenden Linie, die von Irân durch das Judentum in das Christentum führt, die jenseitige Vergeltung der bestimmende Faktor des sittlichen Handelns ist, beschränkt sich die Lehre Buddhas ganz auf das Diesseits, sucht den Lohn der Tat in sich selbst und betrachtet gerade im Gegensatz zu jenen Religionen das „Erlöschen" (Nirvâna) als das erstrebenswerte Ziel. Auch im ältesten Buddhatum hat es wie bei uns Leute gegeben, denen das Grübeln und Disputieren über den Sinn und Inhalt dieses Nirvâna höher galt als die vom Meister empfohlene Willenskraft und Tat, aber Buddha selbst wich allen diesen Fragen aus mit dem Hinweis auf ihre Unfruchtbarkeit für die von ihm entwickelte Lebensführung. Es liegt auf der Hand, daß eine Lehre, die den Menschen intellektuell, ethisch, praktisch so vollständig aus der alten liebgewordenen Verkettung losreißen will, nicht für jedermann gemacht ist. So kennt auch das Buddhatum Laien und Mönche und innerhalb des Mönchtums eine Reihe von Abstufungen der ethischen Höhe. Wie das Judentum hat auch diese Lehre ihren Dekalog (Dasasîla), von dem fünf Forderungen für jeden Gläubigen, die anderen fünf nur für Mönche bestimmt sind. Jene „die fünf Ordnungen der Rechtschaffenheit" sind 1. kein lebendes Wesen töten, 2. nicht stehlen, 3. keinen Ehebruch treiben (oder in der strengeren Fassung: den Geschlechtsverkehr meiden), 4. nicht lügen, 5. keine berauschenden Getränke zu sich nehmen; diese sind: 6. Meiden der Schlemmerei, 7. der Vergnügungen, 8. des Putzes und der Wohlgerüche, 9. des weichen Bettes, 10. kein Geld annehmen. Anderswo wird die sittliche Arbeit zu-

sammengefaßt in 1. sich versenken, Beschaulichkeit, Meditation (samâdhi), 2. Suchen der Weisheit, 3. sich bemühen um die Rechtschaffenheit; wieder anderswo in: heilige Glut, keuscher Wandel, Selbstbezwingung. In den Geboten der Sympathie mit allen lebenden Wesen, der Unterdrückung des Hasses, der Feindesliebe und der Schätzung der Wohltätigkeit als der höchsten Tugend berührt sich das Buddhatum aufs engste mit den sittlichen Idealen des Urchristentums. Viele Einzelheiten sind auch im Islâm, besonders dem der Ḥadîthe (Kap. 7) wiederzuerkennen; gewisse stehende Motive der islamischen Literatur, so das Thema der Frauenränke und die in ṣufischen Kreisen gepflegten Vorschriften über eine würdige Haltung des einfachen Mannes im Verkehr mit Großen und Machthabern, scheinen aus dem Buddhatum zu stammen. Die drei Säulen, auf denen das geschichtliche Buddhatum beruht, die Person des Meisters, die Lehre (dhamma) und die Gemeinde (samgha), werden als „das dreifache Kleinod" (triratna) zusammengefaßt. Auch hier ist die Möglichkeit zu erwägen, daß der Begriff der islamischen Gemeinde (gamâʿa), des Gemeindekonsensus (igmâʿ) und der überlieferten Lehre (sunna) von buddhistischen Vorstellungen beeinflußt ist. Das Leben des Mönches ist wesentlich eine Nachahmung der Lebensweise, die Buddha selbst während des größten Teiles seiner Buddhaschaft führte. Auf Wanderungen, die ihn über große Strecken der Gangesebene führten, erwarb der Meister sich tagtäglich am Vormittag durch Betteln, dessen Formen strenge vorgeschrieben sind, des Leibes Nahrung, um den Nachmittag der Meditation zu widmen. Eine Unterbrechung wurde durch die dreimonatliche Regenzeit geschaffen, die das Wandern verhinderte und die Mönche zur Ansiedelung in einfachen Behausungen zwang. Der Mönch löst sich

natürlich aus dem Familienverbande, legt gelbe oder rote Kleider an, verzichtet auf eigenen Besitz, verpflichtet sich zu den oben angegebenen Geboten und hat mehrmals im Jahre den Mitbrüdern zu beichten. Seine Nahrung besteht überwiegend aus Brot und Reis, selten sind Fleisch und Fisch; geistige Getränke sind verboten. Auch die Tonsur finden wir hier, unabhängig von Ägypten und vom Christentum. Die Ordensregeln sind nicht weniger ausgebildet, als in der römischen Kirche. Berührungen zwischen beiden liegen z. B. in der Übernahme des Rosenkranzes vor; auch der islamische Brauch stammt aus derselben Quelle. Die Stellung der Frau im alten Buddhatum erschwerte anfangs die Gründung weiblicher Ordensverbände; indessen ließ noch Buddha sie zu; sie haben aber nie die Ausdehnung und Bedeutung wie in der römischen Kirche gewonnen. In bezug auf ethische Vervollkommnung unterscheidet man den „kleinen Weg" (hîna-yâna), der bis zum Arhat (S. 112) führt, und den „großen Weg" (mahâ-yâna), der bis zur Würde eines Bodhisattva, dem Zukunftsbuddha, gelangt. Wie es vor diesem Buddha schon andere gegeben hat, so werden auch andere nach ihm kommen; der erste, der nach 500 Jahren kommen sollte, ist von einigen auf das Christentum gedeutet worden; sicherer ist, daß jene Lehre von der Reihenfolge der Buddhas ihren Widerhall im Islâm gefunden hat.

Die älteste Mission des Buddhatums weist ebenfalls Ähnlichkeit mit der evangelischen Erzählung auf. Buddha hatte seine Lieblingsjünger, von denen einer ihm die Augen zudrückte, und seinen Jünger-Verräter, dessen Anschläge aber vereitelt wurden. Von Fürsten und reichen Leuten wurden ihm große Geschenke an Grundbesitz zugewiesen. Aber auch an Anfeindungen, Zerwürfnissen und inneren Schwierigkeiten fehlte es

nicht. Die Ausdehnung der Gemeinde ging nach dem Tode des Meisters weiter vor sich, aus dem fünften und vierten Jahrhundert werden uns Konzilien genannt, um die Mitte des dritten Jahrhunderts finden wir an der Westgrenze Indiens den frommen König Açoka (ungefähr 260—225 v. Chr.), der aus seinem Reich einen buddhistischen Musterstaat zu machen versuchte. Später wurde die Lehre gerade in ihrer indischen Heimat wieder zurückgedrängt (S. 1), der Hauptrest davon hat sich auf der Insel Ceylon erhalten, mit dessen Kirche und Lehre die von Barma, Siam und dem alten Pegu eng verwandt sind. Der Kanon dieser südlichen Kirche ist als Tipitaka (Dreikorb) bekannt. Um so größere Ausdehnung erlangte die Lehre nordwärts von Indien, seit etwa 100 n. Chr. drang sie über Nepâl nach Tibet, wo 629 Lhassa gegründet wurde; im dreizehnten Jahrhundert gelangte sie unter Kubilai Chân zu den Mongolen, schon früher war sie in China eingedrungen, wo sie aber mit den alteinheimischen Religionsformen schwer zu kämpfen, auch grausame Verfolgungen zu erdulden hatte. Aber von China aus drang sie nach Korea und um 550 n. Chr. nach Japan, wo sie zur Zeit die besten geistigen Kräfte aufgesogen hat, ohne die alte Landesreligion, den Shintoglauben, zu verdrängen oder zu bekämpfen. So sind, da Tibet bereits zum Pufferstaat europäischer Mächte geworden ist, zur Zeit Japan und Siam in politischer Hinsicht die ideellen Vertreter des Buddhatums; gerade bei der Konstellation unserer Tage ist daher das zwischen den Höfen von Tokyo und Bangkok bestehende gute Einvernehmen durchaus der Beachtung wert. Daß die Gesamtzahl der Bekenner des Buddhaglaubens ungefähr der Zahl der Christenheit gleich kommt, wurde bereits erwähnt (S. 2).

Der Einfluß der durch das Buddhatum ins Leben ge-

rufenen Literatur und Kunst ist nach Umfang und Tiefe außerordentlich groß und darf mit den analogen Wirkungen des Christentums in Europa wohl in Parallele gestellt werden. Das Gebiet erstreckt sich von Ceylon bis Japan und von Tibet bis Hinterindien; früher auch bis in die Mongolei hinein und über weite Strecken des malaiischen Archipels. Hier wie dort hat der Islâm dem Buddhatum seit etwa 500 Jahren schweren Abbruch getan. Die trüben Mischformen, die sich unter den mongolischen und tatarischen Völkern Mittelasiens aus der buddhistischen Zeit erhalten haben, werden nach dem indischen Ausdruck Samana, Asket, von uns als Schamanentum bezeichnet. Daß die Einflüsse der buddhistischen Propaganda sich einst auch westwärts weit über Indien hinaus erstreckt haben, wurde oben schon angedeutet. Es wird immer wahrscheinlicher, daß sogar die jüngste Schicht der evangelischen Legende von diesen Einflüssen berührt worden ist. Im Synkretismus der Manichäer (S. 98) ist buddhistische Einwirkung unzweifelhaft. Die ausgedehnte Erzählungsliteratur dieses Glaubens mit moralisierender Tendenz ist zu den Persern, Syrern und Arabern und weiterhin durch die Vermittelung von Muslimen und Juden in das Geäder europäischer Literatur gedrungen. Von den riesigen Buddhastatuen, die unsere Bewunderung erregen, ist die am meisten genannte in Kamakura, bei der Einfahrt zur Bucht von Tokyo zu finden; andere sind die von Hakore (Japan), Anuradhapura, Kalaveva (Ceylon), und von Pegu (Hinterindien). Einer der gewaltigsten Tempel, der in Boro Budor legt Zeugnis ab von der ehemaligen Herrlichkeit dieses Glaubens auf Java.

Bei dieser Ausdehnung und durch so viele Zeitläufte hindurch hat auch das Buddhatum starke Veränderungen und Verunstaltungen erlitten; es teilt dies

Schicksal mit den anderen großen Religionen, nicht zuletzt dem Christentum. Aber gerade in unserer Zeit hat sich zum großen Teil unter den Wirkungen der europäischen Forschung auf diesem Gebiet ein Aufschwung bemerkbar gemacht, dessen Bestreben auch darauf gerichtet ist, dem Buddhatum von Ceylon und von Barma aus wieder Eingang in seine alte gangetische Heimat, aus der es verdrängt wurde, zu verschaffen. Das Ende dieser Bemühungen ist noch nicht abzusehen, um so weniger als durch die ausgedehnten Berührungen des indischen Kulturlebens mit dem europäischen die Möglichkeit der Ausbildung eines neuen Synkretismus gegeben ist, der mit Umgehung und Überbrückung des islamischen Gebiets das ganze ungeheuere Gebiet der Arier in Europa und Asien umspannen würde.

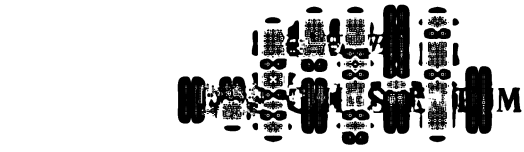
Auf die gar nicht seltenen, tief liegenden Analogien zwischen dem ältesten Buddhatum und der gereiften hellenischen Gedankenwelt wurde schon oben hingewiesen. Die Bedeutung dieser Analogien dürfte darin zu suchen sein, daß gleichartige Auffassungen von Welt und Menschenleben in Asien und Europa, wie es scheint, ohne historische Berührung unabhängig von einander zum Durchbruch gelangt sind. Nehmen wir nun hinzu, daß wir Gedanken dieser Art nicht bei anderen Völkern, insbesondere auch nicht bei den Semiten, antreffen, so ist damit einige Gewißheit gegeben, daß wir es hier mit den Erzeugnissen einer spezifisch arischen Geistesanlage zu tun haben. Dahin gehört vor allem der Gedanke, daß das Ich, nicht ein von außen gegebenes Gesetz, die Quelle wahrer Sittlichkeit ist, und die Einreihung der sittlichen Welt in den Kausalnexus aller irdischen Dinge. Es sind dieselben Gedanken, bei denen auch die unabhängigsten Geister der europäischen Kultur in den letzten Jahrhunderten im Gegen-

satz zur herrschenden Religion Ruhe und Befriedigung gefunden haben. Von anderen Einzelheiten, die eine Übereinstimmung des indischen und des hellenischen Geistes bekunden, sind noch zu erwähnen: das heraklitische πάντα ῥέει und die buddhistische Lehre vom Skandha; das Bild des Rades der Geburten, das als rota generationis und in verwandten Ausdrücken in der Stoa und anderswo zum Ausdruck kommt; die Darstellung der Affekte und Leidenschaften unter dem Bilde des Feuers; der Gedanke der Seelenwanderung; der freiwillige Hungertod der Jainas mit dem exítus patet der Stoiker und dem gleichartigen Tode des Atheners Demonax; die securitas römischer Grabsteine verglichen mit dem nirvâna der Buddhisten.

In dem Maße, als das Buddhatum von Indien verdrängt wurde (S. 116), traten die alten Religionsformen, umgestaltet und neu gemischt, wieder hervor. Wir nennen diese jüngere Phase des indischen Religionslebens Hindutum, das ungefähr so alt ist wie das Christentum. Versuchen wir, uns die hauptsächlichsten Elemente und Formen desselben zu vergegenwärtigen. Die alte Priesterkaste der Brahmanen hat in ununterbrochener Folge von der vedischen Zeit her ihre Gelehrsamkeit, ihren Stolz, ihre vermeintliche Reinheit und ihre Starrheit bis in unsere Tage hinüber gerettet. Als Hauptgötter der volkstümlichen Religion gelten der freundliche Vishnu, der Erhalter des Weltalls, der furchtbare Çiva, der Nachfolger des vedischen Rudra (S. 102), dessen Gemahlin Çâktas mit der Astarte (S. 38) und Aphrodite zu vergleichen ist, endlich der verfeinerte Krishna, dessen Wesen an gewisse Grundideen des Christentums erinnert. Die Askese und der wandernde und bettelnde Fromme haben seit der Zeit ihrer Entstehung (S. 104) eine Ausdehnung ohne gleichen

gewonnen. Durch die Verschmelzung der alten arischen Anschauungen mit denen der alteingeborenen Bevölkerung, und weiterhin durch Kreuzung dieser Mischformen mit den in Indien später eingedrungenen Religionen, dem Islâm und dem Christentum, hat sich ein Synkretismus herausgebildet, der an Mannigfaltigkeit seinesgleichen sucht. Die rohesten, abstoßendsten Formen der Urzeit und des niedersten Volksgeistes finden sich hier neben dogmatischer Spitzfindigkeit, mystischer Ekstase und einer warmen Herzensfrömmigkeit. Tolles Zauberwesen, Schlangen- und Ameisenkultus, Verehrung der Sonne und des Mondes, der Ahnen und der Heiligen, Mordlust aus Liebe zu Gott, selbstloses Aufgehen in seinem Gott, Lingamkultus und Praxis der Hierodulen, kurz, alles, was nur je und irgendwo im Zusammenhange mit religiöser Auffassung geübt, gedacht und empfunden ist, kehrt hier wieder. Wer also Religion nicht mit dem üblichen Maßstab mißt, sondern als psychisches Produkt und Objekt der kulturgeschichtlichen und sozialen Forschung faßt, dem kann kein Zweifel darüber obwalten, daß kein anderes Land als Indien den Anspruch erheben darf, als das klassische Land der Religion betrachtet zu werden. Nicht unpassend hat man dies riesige Pantheon mit einer Karawanserai verglichen, dessen Leben und Treiben einen verwirrenden, betäubenden Eindruck hinterläßt. Als Höhepunkte der Entwickelung können betrachtet werden: der Reformer Kabîr, dessen Grundtendenz mit Luther verglichen werden kann, der Mongolenkaiser Akbar (1556—1605), der, wie einst Alexander Severus in Rom, alle Kulte seiner Umgebung verschmelzen wollte; Nânak, der Stifter des Ordens der Sikhs; der monotheistisch gerichtete Rammohun Roy (1772—1833) und aus dem verflossenen Jahrhundert Râmakrishna (1833—1886).

Die letzte noch nicht abgeschlossene Bewegung ist die der Ahmadiyah im Panjâb, deren Oberhaupt Ghulâm Ahmad in Kâdhiân bei Amritsar lebt. Der Islâm weitet sich hier zu einem weltumspannenden Synkretismus von indischer Grundfarbe aus.



[illegible]

[illegible]s und der Ebene
[illegible]nunmehr zu dem
[illegible]g zurück, den wir
[illegible] Kapitels (S. 77)
[illegible]n Vorgängen, die
[illegible]hen Zusammen-
[illegible]e Wendung der
[illegible]che Darstellung
[illegible]ken, wo man es
[illegible]tologische Auf-
[illegible]ch gewandelter
[illegible]m Einklange mit
[illegible] Grundsätzen nur
[illegible]uen auf den Sieg
[illegible] Methode an den
[illegible]obei wir keiner
[illegible] Wahrheitsdranges
[illegible]eres Unrecht zu
[illegible]hichtliche Erfas-
[illegible] getan oder nichts
[illegible]enselben Kreisen
[illegible] Ruhm der kriti-
[illegible]hen Religion zu-
[illegible]ht geringere An-
[illegible]ch an die Person
[illegible] Verkettung aller
[illegible]teln unserer heu-
[illegible]ngriff genommen

zu haben. Als die Hochflut der durch D. Fr. Strauß hervorgerufenen Aufregung sich ein wenig gelegt hatte, begann man in echt historischem Geist die Grundlagen einer neuen Disziplin zu legen, der man den wenig glücklichen Namen der „neutestamentlichen Zeitgeschichte" gab. Denn man war dabei der Natur der Sache nach weniger darauf gerichtet, die im Neuen Testament berichteten Ereignisse und gleichzeitige Geschehnisse der Umgebung darzustellen, als durch Aufklärung der sehr dunkeln Verhältnisse, die der neutestamentlichen Entwickelung vorhergingen, neue Richtlinien zu gewinnen. Man empfand mehr oder weniger klar das Bedürfnis, das Christentum aus der bisherigen Entwickelung herauswachsen zu sehen und wenn auch die außerordentliche hierauf verwendete Arbeit nicht umsonst gewesen ist, so wäre es kühn, behaupten zu wollen, daß dies Ziel erreicht sei. Die Genugtuung, welche wir oben (S. 106) bei der Besprechung der Ursprünge des Buddhatums empfanden, bleibt der ernsten, gewissenhaften Forschung beim Christentum versagt; aus diesem teilweisen Mißerfolg hat die alte teratologische Auffassung nur neue Nahrung gesogen. Wenn nun gefragt würde, auf welche Umstände dieser Mißerfolg zurückzuführen ist, so könnte auf vielerlei verwiesen werden; Personen und Sachen kämen dabei in Betracht. Entsprechend dem Charakter dieser Darstellung soll nur ein Umstand hier hervorgehoben werden, nämlich die Enge des geschichtlichen Horizontes bei den meisten zünftigen Vertretern dieses Gebiets. Trotz der starken Veränderung der hier in Frage stehenden Probleme betrachtet man in der Regel das Christentum als palästinisches Erzeugnis, als ein Neues, das aber wesentlich aus dem Judentum entsprungen ist. Hier ist die Wurzel unzähliger Irrtümer zu suchen, hier die Ursache des Mißerfolges so vieler mühsamer Arbeiten.

Ganz anders gestaltet sich die Sache, wenn wir nicht nur das Judentum, sondern die gesamte durch die oben skizzierten großen Religionen geschaffene Situation in Vorderasien und weiter westwärts ins Auge fassen. Gerade die Linien der Entwickelung, welche bisher immer fremdartig und unbegreiflich blieben, treten alsdann bald in eine neue Beleuchtung.

So weit die älteren asiatischen Religionen hier in Betracht kommen, können wir uns für die meisten mit einem Rückweis begnügen. Von größter Bedeutung ist die schon früher (S. 70) gebührend hervorgehobene Erscheinung, daß das nachexilische Judentum sowohl von babylonischen als auch zoroastrischen Anschauungen stark durchtränkt war. Da der zoroastrische Glaube ursprünglich zum Teil auf babylonische Vorstellungen zurückgeht (S. 91), andererseits später unter der politischen Ägide der Achaemeniden Babylon und die übrigen Länder Vorderasiens beeinflußt hat, so ist es nicht immer möglich, klar zu sagen, wie weit diese beiden Faktoren, getrennt oder verschmolzen bei dem späteren Judentum in Betracht kommen. Sicher ist es, daß jene Einflüße sich auf wesentliche Punkte der jüdischen Religiösität erstrecken. Hier liegt der Hauptunterschied unserer Auffassung von der der kritischen Theologie, die meist bemüht ist, jene Beeinflussung nur in unwesentlichen Punkten gelten zu lassen. Wenn die jüdische Literatur um die Wende dieses Zeitalters noch Zweifel in dieser Hinsicht gestattet, so werden sie gerade durch die älteste christliche Literatur geklärt. Durch die meisten Teile des Neuen Testaments[1] hindurch sind die babylonischen und iranischen Anschauungen sicher nachzuweisen, und die Vermittelung ist eben nur durch das Judentum, in dem das Christentum gerade literarisch fast

[1] unten als N. T. bezeichnet.

ausschließlich wurzelt, zu denken. Daß der in Anatolien stark verbreitete Mithraglaube mit dem ältesten Christentum Berührungen aufweist, wurde schon mehrfach ausgesprochen (S. 97 fg.). Um zunächst auf asiatischem Boden zu bleiben, so sei hier vorgreifend der Dreiheit des Adonis-Attis-Osiris-Kultus gedacht, dessen richtige religionsgeschichtliche Würdigung uns den springenden Punkt des ältesten Christentums, den Auferstehungsglauben, verstehen lehrt. Aber wir müssen noch weiter westwärts und hier noch um einige Jahrhunderte zurückgehen, um einen vollen Überblick über das Gebiet zu gewinnen, auf dem das Christentum keimte. Politische, kulturelle und religiöse Faktoren kommen hier in Betracht. Politisch und kulturell sind es zunächst die Geschehnisse und Wirkungen, die sich an die Tat Alexanders des Großen knüpfen und die wir kurz unter dem Zeitalter des Hellenismus begreifen.

Es ist die vom Hellespont und vom Nildelta aus bis nach Indien hinein sich erstreckende Durchdringung Vorderasiens mit dem Geist und den Formen des damaligen Griechentums, der aber natürlich eine Rückwirkung Asiens auf den Hellenismus zur Seite steht. Bei der Stellung des Judentums innerhalb dieser gewaltigen, kulturellen Umwälzung ist die palästinische Gemeinde und die Diaspora wohl zu unterscheiden. Während jene von dem Bestreben beherrscht war, sich in diesem Amalgamierungs-Prozeß vollkommen unberührt zu erhalten, mußte die Stellung der Diaspora eine wesentlich andere sein. Mochte der Einzelne hier auch noch so sehr palästinische Neigungen verspüren, die Gesamtheit mußte auch wider Willen in jenen Prozeß, wenn auch mit mannigfachen Abstufungen, hineingezogen werden. Daß dies geschehen ist, muß als eines zugleich der sichersten und wichtig-

sten Ergebnisse der neueren Forschung betrachtet werden. Die geistige Verfassung der Juden der Diaspora hatte etwas vom Janusantlitz an sich; der eine Kopf blickte nach Palästina, der andere nach den Interessen und der Kultur des Landes, wo sie ihre zweite Heimat gefunden hatten. Den Deutschen der Gegenwart kann es nicht schwer fallen, den Charakter dieses Dualismus zu verstehen, wenn sie nur an ihre eigene Diaspora in den Vereinigten Staaten und andern Ländern denken. Die Parallele könnte sehr weit im einzelnen durchgeführt werden; nur der numerische Maßstab ist sehr verschieden (vgl. S. 75).

Daß diese hellenistische Kultur die Verschmelzung der alten lokalen Religionen mit den Anschauungen des Griechentums herbeiführte, ist von vornherein anzunehmen und für die meisten Punkte dieses ausgedehnten Gebiets auch gut bezeugt. Aber nirgends scheint dieser religiöse Synkretismus folgenreicher gewesen zu sein als in Anatolien. Wir betreten hier ein Gebiet, wo noch nicht alles geklärt ist und wo infolgedessen Vermutungen und Kombinationen ergänzend eingreifen müssen. Die mit dem alten Attis-Kybele-Kult verbundenen Mysterien scheinen von zwei Seiten her neu befruchtet zu sein, vom Westen her durch die mit ihm anscheinend urverwandten griechischen Mysterien, von Osten her durch den uns bereits bekannten Mithraglauben (S. 97). Der Kybele-Attis-Kultus hatte seinen Mittelpunkt auf dem Hochlande von Phrygien; die zentrale Kultusstätte war Pessinûs (nicht weit von Sivri Ḥiṣâr, Provinz Angora). Aber auch in dem benachbarten Bithynien bestand derselbe Kultus nur mit geringen Abweichungen. Der zu Grunde liegende Gedanke ist die Trauer und Klage über das Absterben und die Freude und der Jubel über das Wiedererwachen des Naturlebens. Die Göttin

Kybele, Mutter zwar, aber auch mannweiblich gedacht, ist die Personifikation der Fruchtbarkeit der Natur. Attis, der junge Gott, ist ihr Sohn, aber auch ihr Geliebter. Ob und wie weit diese Doppelstellung hier wie beim ägyptischen Isis-Osiris-Kultus alte soziale Verhältnisse wiederspiegelt, kann hier nicht erörtert werden. Vielleicht bedeutet sein Name sogar ‚Vater' und ist gleichbedeutend mit dem bithynischen Papas. Als immergrüner Baum ist die Fichte dem Götterpaar heilig. Attis stirbt in der Blüte der Jahre; die Berichte über die Ursache und Art des Todes lauten verschieden. Aus seinem Blute entsprießen die Veilchen (S. 96). Aber nach einiger Zeit ersteht er wieder auf. Die seinem Tode und seiner Wiedererweckung geweihte Feier wurde Ende März mit Liedern und szenischen Darstellungen abgehalten. Während der Trauerzeit wurde gefastet. Die Freudenfeier gab wenigstens in Rom, wohin der Kultus schon vor 200 v. Chr. verpflanzt wurde, zu Ausschreitungen Anlaß. Als Vertreter und Nachahmer des Gottes brachten auch die Priester (in Rom: Galli) sich blutige Wunden bei oder schritten gar zur Selbstverstümmelung (vgl. Matth. 19,12). Nach einigen Forschern ist unser Maibaum ein durch kirchliche Vermittelung erhaltener letzter Nachklang der Verehrung der heiligen Fichte. Über andere, ernstere Beziehungen des phrygischen Kultus zur urchristlichen Gedankenwelt wird unten zu reden sein.

Wenden wir uns nunmehr der eigentlichen hellenischen Entwickelung zu, so sind es auf dem engeren religiösen Gebiete nur einige Figuren und Gedankenlinien, die für uns hier Bedeutung haben. Dahin gehören die Götter Dionysos, Apollon, Asklepios, die Göttin Demeter, und die ins Göttliche erhobenen Menschengestalten Orpheus und Pythagoras. Dionysos war

ursprünglich kaum hellenisch, seine Heimat war in Thrakien und im nordwestlichen Anatolien. Die mit seinem Kultus verbundene Raserei erinnert auch an das Korybantentum des phrygischen Kultus. Von seinen Beinamen ist vor allem der der ‚Lösers' (λυσεὺς, λύσιος) zu beachten. Die bald nach ihm, bald nach Orpheus benannten Weihen bringen die ‚Lösung' der Seele; der Gnade erlösender Götter soll nach diesen Anschauungen der Mensch seine Befreiung verdanken. Wie bei Paulus ist durch einen Frevel (ἀδικία) der jetzige Zustand der Welt zu erklären. Weihen, reines Leben, rituelle Reinigungen, Askese, fromme Lieder und ähnliches sind die Mittel, deren sich die Gläubigen dieser Kreise bedienten, um die Folgen jenes Urfrevels zu beseitigen. Die strenge Scheidung von Leib und Seele ist weiter bezeichnend für diese Geisteswelt. ‚Zur Buße einer Schuld ist die Seele in den Leib gebannt, der Sünde Sold ist hier das Leben auf Erden, welches der Seele Tod ist.' Daran knüpfen sich gewisse eschatologische Anschauungen, die dem alten Hellenentum fremd waren. Die Lehre, daß der Seele im nächsten Leben nach den Taten im früheren Leben vergolten werde, berührt sich aufs engste mit dem indischen Samsâra (S. 107); darin liegt zugleich die Bürgschaft, daß wir es hier mit der Weiterbildung uralter volkstümlicher Vorstellungen zu tun haben. Mit Vorliebe wurde die hellenische Samsâralehre an den Namen des Pythagoras angeknüpft, der um 520 in Unteritalien lebte, aber im Laufe der Zeit zum Heiligen, ja zu einer Art Gott wurde. Von dem Unsterblichkeitsglauben, der in den Mysterien der Demeter und des Dionysos, bei Orphikern und Pythagoräern seine Hauptpflege fand, wird unten noch die Rede sein.

Gerade zur Zeit der Ereignisse, deren geschichtliche Erklärung wir uns zur Aufgabe gesetzt haben, hatte

das römische Weltreich (Imperium Romanum) beinahe seine größte Ausdehnung erreicht: von Britannien bis zum Euphrat, von der Donau und dem Main bis nach Numidien und Nubien. Die kulturellen und religionsgeschichtlichen Wirkungen dieser politischen Schöpfung waren natürlich nicht geringer als im Reiche Alexanders des Großen und seiner Nachfolger. Der ältere vorderasiatisch - ostmediterrane Synkretismus, dessen Hauptfäden alle in Alexandrien zusammenliefen, wurde nun innerhalb relativ kurzer Zeit nach Westen hin erheblich ausgedehnt; neben Alexandrien stand Rom als zweite Zentrale, jene mehr gebend, diese mehr empfangend und umgestaltend. Die Pflege, welche der Isiskultus, der Mithraglaube, das Judentum und das Christentum innerhalb weniger Generationen in Rom und den Provinzen fanden, ist bezeichnend für die Leichtigkeit und Schnelligkeit des geistigen Verkehrs innerhalb der oben genannten Grenzen. Aber nicht nur den Kulten orientalischen Ursprungs, sondern auch der Ausdehnung der späteren hellenischen Gedankenwelt war die Ausbreitung des römischen Reiches seit Jahrhunderten in immer steigendem Maße zu gute gekommen und die Schilderung des hieraus erwachsenen Geisteslebens hauptsächlich zur Zeit der ersten Kaiser ist für unsere Zwecke unerläßlich. Will man die hier zusammenlaufenden Fäden zurück verfolgen, so muß man in der Philosophie mindestens bis auf Plato zurückgehen. Aber die bei ihm sich vorfindenden Gedanken, die dem späteren Christentum verwandt waren, hatten im Lauf der Jahrhunderte einerseits manche Trübung erfahren, andererseits waren sie vergröberten volkstümlichen Vorstellungen gewichen, die vorzugsweise in den oben berührten Mysterien ihre Pflege fanden. Noch weit engere Berührungen mit dem Christentum finden wir

in der Schule der Stoiker, deren Stifter Zenon aus Cypern, um 260 v. Chr. starb. Ihre starke Berücksichtigung des Volksglaubens, ihre Tendenz zum Glauben an einen Gott, den Schöpfer, Erhalter und Lenker der Welt, ihre Auffassung von einer milden, freundlichen Vorsehung, ihre kräftige Betonung des sittlichen Lebens im Gegensatz sowohl zum Genußleben als auch zum dürren Intellektualismus, ihre allegorische Auslegungsmethode, dies und anderes sind Gedanken, die wenn auch in neuer Mischung und Verarbeitung im ältesten Christentum von zentraler Bedeutung waren. Unter den zahlreichen Vertretern dieser Schule, die auch ihre Wandlungen durchmachte, verdienen hier zwei Männer genannt zu werden, Posidonius aus Apameia und Epiktet, der phrygische Sklave. Jener ist bemerkenswert durch die Vereinigung stoischer Lehren mit platonischen und pythagoräischen Anschauungen und hat, wie jetzt immer mehr anerkannt wird, gerade durch diesen Eklektizismus einen weitreichenden Einfluß auf seine Zeitgenossen und die nächste Generation ausgeübt. Cicero, Seneca, Philo und andere hervorragende Denker verraten seine Einwirkung. Als Epiktet im zweiten Jahrhundert n. Chr. lehrte, waren die Christen bereits eine beachtenswerte Größe in der römischen Gesellschaft. Sein von einem seiner Schüler uns überliefertes Handbüchlein stoischer Moral zeigt der rein geschichtlichen Betrachtung gewissermaßen ein Christentum ohne den besonderen jüdischen Aufzug. Er kannte auch die Christen seiner Umgebung und rühmt ihre Todesverachtung. Gerade um die Wende unserer Ära bildete sich anscheinend in Alexandrien (S. 129) die Schule der Neupythagoräer aus. Wenn die Stoiker mit einem Fuß im Volksglauben staken, so taten es die Neupythagoräer fast mit beiden. Mehr als einmal verraten sie uns eine

geistige Atmosphäre, die mit der der evangelischen Erzählung auffällige Ähnlichkeit hat. So ihre Wundersucht, ihr Aberglaube, ihre Geringschätzung des Körpers, ihre Askese, die den Mittelwesen zugeschriebene Rolle, ihre schroffe Gegenüberstellung von Offenbarung und Vernunft. Die Anbetung der aufgehenden Sonne hatten sie mit den Essäern gemein; gleichwohl ist eher eine gemeinsame Quelle beider Parteien anzunehmen, als eine Beeinflussung dieser durch jene (vgl. S. 77). Eine hervorragende Stellung in dieser Zeit nahm Plutarch (starb 125 n. Chr.) ein, für uns hauptsächlich darum, weil er uns zeigt, wie ein zugleich tief religiöser und geistig hochstehender Mann um jene Zeit über Gott und Dämonen, Welt und Menschenlos dachte. Spätere Christen haben auch wohl erkannt, wie nahe ein solcher Mann ihrer Gedankenwelt stand. In derselben Hinsicht verdient auch Lucius Annaeus Seneca (starb 65 n. Chr.) hier erwähnt zu werden. Wie von Plutarch gesagt ist, daß er ein Christentum ohne Christus darstelle, so äußerte der strenge Kirchenlehrer Tertullian (um 220) von Seneca, daß er häufig „der unsrige“ ist. Man erinnere sich seiner Auffassung von Gott und Welt, von der gütigen Vorsehung, vom Leiden als der Hauptquelle sittlicher Betätigung, vor allem des großen Humanitätsgedankens, der in den Worten „homo res sacra homini“ liegt. Hier wird zum ersten Male der reine Menschenbegriff ausgeschält, die alten Schranken von Nationalität, Stand, Glaube, Ritus sind hier durchbrochen. Die besonderen Zustände des römischen Weltreichs sind eine notwendige Vorbedingung für den Durchbruch eines solchen Gedankens. Es versteht sich von selbst, daß ein so erhabener Gedanke nicht Gemeingut seiner Zeitgenossen sein konnte. Im Gegenteil nannten die Römer jener Zeit die Juden wegen ihrer

rituellen Abschließung das genus secundum, die Rasse zweiter Güte, und die von ihnen abgezweigten Christen das genus tertium, die Rasse dritter Güte. Wie bei diesem Humanitätsgedanken, so treffen wir auch in den Vorstellungen vom Leben nach dem Tode die schroffsten Gegensätze. So besonders, wenn wir nur auf die geistigen Wortführer jener Zeit sehen. Während der Naturforscher Plinius über den Unsterblichkeitsglauben im Ton eines Ernst Haeckel sprach, nannte Seneca den Tod den Geburtstag der Ewigkeit; Pausanias dachte darüber im wesentlichen wie ein Christ, andere Gelehrte und Denker lassen die Frage unentschieden. Bei dem Volk überstieg der feste Glaube bei weitem den Zweifel und Unglauben. Die Grabinschriften jener Zeit legen hier ein vollgültiges Zeugnis ab. Haß gegen die üblichen Vorstellungen, Spott, Zweifel und Leugnung gehören zu den Seltenheiten. Bei den Vorstellungen vom Zustande nach dem Tode gehen allerdings die Meinungen auseinander. Die schon bei Plato sich findende Läuterung der Seele durch Feuer scheint sich — verschmolzen mit anderen Anschauungen (S. 89) — im Fegfeuer der römischen Kirche erhalten zu haben. Der Glaube an Lohn und Strafe im Jenseits war weit verbreitet. Andere dachten sich die abgeschiedenen Seelen auf den Gestirnen.

Der Wunder- und Dämonenglaube, den wir in der evangelischen Erzählung so anstößig finden, war Gemeingut in weiten Kreisen der damaligen Zeit, und zwar nicht nur beim niederen Volk. Daß er zur geistigen Atmosphäre der Neupythagoräer gehörte, wurde schon erwähnt. Wie eine Erzählung aus den Evangelien klingt es, wenn wir hören, daß der Kaiser Vespasian bei einem Besuch in Alexandrien (Ägypten) im Jahre 71 von seiner Umgebung aufgefordert wurde,

einen Blinden und einen Lahmen durch sein Wort und die Anrufung des Serapis zu heilen. Daß es in Anatolien nicht anders stand, lehrt uns die im zweiten Jahrhundert n. Chr. von Alexander von Abonuteichos geschäftsmäßig und gewissenlos betriebene Ausbeutung dieses Hanges seiner Zeitgenossen. In Übereinstimmung mit dem evangelischen Berichte vom Tode Jesu (Matth. 27, 52) hören wir, daß auch bei anderen großen Ereignissen, so bei der Schlacht von Aktium und nach der Durchstechung des Isthmus von Korinth die Toten in Menge auferstanden seien. Wenn wir also einen blinden und maßlosen Wunderglauben als eines der charakteristischen Merkmale des ältesten Christentums antreffen, so ist auch dies nichts neues, sondern in völligem Einklange mit dem, was wir von der nichtchristlichen Gesellschaft jener Tage und Lande wissen. Hingegen scheint das Christentum diesem unseligen Glauben neue Nahrung gegeben zu haben und ein wenig edler Wettkampf um den Vorrang auf diesem Gebiet scheint sich entsponnen zu haben. Hier liegt die Berechtigung zu der von einigen Forschern aufgestellten Annahme, daß der Roman des Philostratus (um 220 n. Chr.), den wir als das Leben des Apollonius von Tyana kennen und in dem die Ermöglichung von Wundertaten durch strenge Tugend veranschaulicht wird, von der Tendenz eingegeben war, ein Gegenstück zu dem Bilde des Helden der Evangelien zu schaffen. In diesem Zusammenhange verdient auch die Ausdehnung des durch babylonische (chaldaeische) Einflüsse genährten Glaubens an die Astrologie und die starke Benutzung alter und neuer Orakelstätten hervorgehoben zu werden.

Es ist nur eine Vervollständigung dieses trüben Gemäldes, wenn wir noch mit einem Wort darauf hinweisen, daß der glänzende Aufschwung der exakten

Wissenschaften, der dem Zeitalter des Aristoteles und seines Schülers Alexander folgte, immer mehr erlahmte und, wie wir es auch in anderen Perioden wahrnehmen, dem Glaubensdrange, der Sehnsucht nach Offenbarung, der Mystik, Symbolik und dem Dunkelmännertum das Feld räumte. Was wir bereits oben sagten, gilt auch hier: das Christentum hat diese neue Strömung nicht herbeigeführt, wohl aber gewaltig verstärkt und den Untergang dessen, was wir hier meist unter dem Namen „klassisches Altertum" begreifen, auf lange hin besiegelt.

Nicht anders steht es mit der verhängnisvollen Zerrüttung des antiken Staatsbegriffs, die ebenfalls seit Jahrhunderten auf dem Boden des Hellenismus durch die langsame Arbeit der Philosophen vorbereitet war. Die Folgen davon waren: Individualismus statt Sozialismus, ruhiges Innenleben statt lärmendem Außenleben, Haus und Hütte statt Agora und Forum, unklare Zukunftshoffnungen statt dem vollen Aufgehen in der Arbeit und den Freuden der Gegenwart, was dem Griechen und dem Römer älterer Zeiten selbstverständlich war. Hier fand das Christentum wieder einen aufs günstigste bereiteten Boden vor, in dem seine Ideale wurzeln konnten. Das Ende dieser unheilvollen Entwickelung ist die Verdrängung des Staates durch die Kirche; den Anfang dieses Endes bemerken wir schon im dritten Jahrhundert n. Chr., die Katastrophe im Mittelalter, die Lösung zu Gunsten der neuen Staaten in der Neuzeit.

Angenehmer muß es uns berühren, wenn wir um diese Zeit in Europa wie zuerst vom Humanitätsideal (S. 131) so auch von staatlicher Duldsamkeit und „Parität" hören. Wir treffen sie in vollem Umfange im römischen Kaiserreich und gleichartige Erscheinungen auf orientalischem Boden lassen uns

keinen Zweifel darüber, daß hier nichts Zufälliges, sondern gewissermaßen etwas Notwendiges vorliegt. Es ist die durch ein Weltreich gegebene Bedingung, die Vereinigung mehrerer Völker, Sprachen und Kulte unter einem staatlichen Gesetz, der wir immer und überall die auf Klugheit gegründete staatliche Duldsamkeit in religiösen Dingen entspringen sehen: so unter Amenophis III. in Ägypten, so unter den Achaemeniden, so unter Alexander dem Großen, so auch unter den Römern, die für diese Auffassung der Dinge noch eine günstige Veranlagung mitbrachten. Auch dies kam den ersten Christen nicht wenig zu gute; ein anderes günstiges Moment war das um diese Zeit blühende Vereinswesen; wenn gleichwohl Juden und Christen mit entehrenden Beinamen (S. 132) belegt wurden, so lag es an ihrer sozialen Abschließung (ἀμιξία) und an ihrer Weigerung, den Kaisern die übliche Verehrung zu bezeugen; zu schärferem Vorgehen gegen die Christen sah die römische Politik sich erst dann veranlaßt, als der Begriff der Staatshoheit und des Reichswohles als der suprema lex gefährdet schien. Es ist aber in weiteren Kreisen schon bekannt, daß die Verfolgungen der Christen durch die römischen Behörden bei weitem nicht so grausam und anhaltend gewesen sind, wie es die ältesten Kirchenschriftsteller in begreiflicher Erregung und Parteinahme uns geschildert haben.

Unser Überblick über die kulturell-geistig-religiösen Verhältnisse des römischen Reichs im ersten Jahrhundert des Kaisertums wäre nicht vollständig, wenn wir nicht hier des Isis-Osiris-Horus-Kultus Erwähnung täten, der nach seiner Verpflanzung von Alexandrien nach Rom und in die Provinzen in kurzer Zeit eine ungewöhnliche Verbreitung und Bedeutung erlangte. Besonders die Göttermutter Isis er-

freute sich eines Ansehens, das ihr lange Zeit die Aussicht gab, Alleinherscherin oder doch Königin im römischen Pantheon zu werden. Sie wurde beseitigt, aber für die tieferblickende Betrachtung nur dem Namen nach, denn als Gottesmutter, als Madonna, als Unsere liebe Frau lebt sie im Christentum weiter. Wir werden später Gelegenheit haben, dies Fortleben in einem weiteren Zusammenhange zu schildern.

Schon die gedrängte Umschau, die wir hier schließen, ist von einem außerordentlichen Wert für den oben (S. 122) genannten Zweck, die Anfänge des Christentums geschichtlich zu begreifen. Denn sie zeigt uns nichts geringeres, als daß die meisten Ideen, die wir mit Vorliebe spezifisch christlich nennen, keineswegs im Schoß des Christentums geboren sind, sondern im Gegenteil ihrerseits dazu beigetragen haben, das Komglomerat der ältesten christlichen Lehre zu stande zu bringen. Eine Fülle von Gedanken, die dem damaligen Judentum fast ganz fremd waren, wurden teils in lokalen außerjüdischen Kreisen jener Zeit erzeugt, teils durch die politischen, kulturellen, philosophischen, humanitären Wirkungen des römischen Weltreichs und Weltverkehrs; sie sind weder jüdisch noch heidnisch, sondern im besten Sinne des Wortes menschlich, nach den Grenzen der damaligen Völker Vorderasiens und Südeuropas bemessen; an ihrem Zustandekommen haben Syrer und Ägypter, Iranier und Anatolier, Hellenen und Römer mit gearbeitet. Nur der Mischung dieser Völker und dem Austausch ihrer geistigen Kapitale ist es zu danken, daß nach Niederwerfung alter Schranken der Gedanke von der Einheit des Menschengeschlechts, von der wesentlichen Gleichheit aller Menschen und der Geist der Brüderlichkeit zum Durchbruch gelangen konnten. Den Mysterien verdanken wir die Ideen der Entsühnung, der Erlö-

sung, der Wiedergeburt, der Vereinigung mit der Gottheit und des ewigen, seligen Lebens. In Summa verhält sich diese neue Weltauffassung, gerade wenn man die für uns in Betracht kommenden Gedanken berücksichtigt, zu den alten Zeiten der Isolierung der Völker wie die schon trübe gestimmte Lebensauffassung gewisser Menschen an der Schwelle der Greisenhaftigkeit zur jugendlichen Frische und männlichen Tatenlust. Nimmt man nun innerhalb einer solchen Gesellschaft die Enterbten, die Gedrückten, die Hoffnungslosen, die Dulder, so versteht man, wie die allgemeine geistige Atmosphäre in ihrer Mitte die ethische Formulierung finden konnte, die uns in der sogenannten Bergpredigt der Evangelien vorliegt.

Wenden wir uns nunmehr dem Christentum zu, so haben wir uns hier so gut wie bei der Religion des Alten Testaments (S. 41 fg.) von dem Charakter der ältesten, von der Kirche zum Kanon erhobenen Literatur Rechenschaft abzulegen. Dem Umfange nach ist diese Literatur bekanntlich nicht groß, ungefähr ein Drittel der des jüdischen Kanons; sie ist ohne Ausnahme in griechischer Sprache verfaßt. Der jetzt bei uns geltende neutestamentliche Kanon zerfällt in 27 Werke von sehr verschiedenem Umfang und Wert. Darunter sind vier sogenannte Evangelien oder Darstellungen der Freudenbotschaft vom Leben und Wirken, dem Tode und der Auferstehung des Messias (Christus), 21 Briefe, ein geschichtliches Werk und eine Apokalypse oder Offenbarung. Um letztere vorwegzunehmen, sei hier bemerkt, daß sie im Kanon des Neuen Testaments das einzige Beispiel der Literatur ist, von der der Kanon des Alten Testaments auch nur das eine Buch des Daniel kennt, während außerhalb des Kanons viele Werke dieser Art teils jüdischen, teils christlichen Ursprungs bekannt sind.

Die Offenbarung gehört zu den wenigen Schriften des Neuen Testaments, deren Entstehung wir ziemlich genau datieren können: der Kern davon scheint im Jahre 68 n. Ch. entstanden zu sein, während einige Teile später unter dem Kaiser Domitian geschrieben sein dürften. So wenig wie bei dem Evangelium und den Briefen, die den Namen des Johannes tragen, kann hier der Jünger dieses Namens als Verfasser angenommen werden. Als Ort der Entstehung hat das westliche Anatolien, vielleicht die Stadt Ephesus, zu gelten. Von den 21 Briefen werden 14 dem Paulus, 7 andere vier verschiedenen Männern zugeschrieben, dem Petrus, Johannes, Jakobus und Judas, die offenbar als Jünger Jesu gelten oder ihm doch sehr nahe stehen wollen. Diese Briefe werden seit alter Zeit „die katholischen" genannt. Der Hebräerbrief erhebt nicht einmal den Anspruch, von Paulus geschrieben zu sein; erst im vierten Jahrhundert wurde er zu seinem Besitz geschlagen; von den übrigen 13 Briefen, die den Namen des Paulus tragen, hat die neuere Kritik die an Timotheus und Titus gerichteten und Thessalonicher II, auch den an die Epheser ihm abgesprochen, aber ihren paulinischen Geist anerkannt. Ohne in Willkür zu verfallen, kann man auch noch mehr Abstriche vom literarischen Gut des Paulus machen; als fester Bestand dürften der Galater-, der Römerbrief und Korinther I übrig bleiben. Die Bedeutung der von Paulus herrührenden und auch der von seinem Geist getränkten Literatur ist außerordentlich und von mannigfacher Art. Nur sie beantwortet uns die ernste Frage des δός μοι ποῦ στῶ, die sich uns auf diesem Gebiet in besonderem Maße aufdrängt. Schon in chronologischer Hinsicht sind seine Briefe unschätzbar; ohne sie ständen wir bei jeder rein geschichtlichen Prüfung dieser Vorgänge

vor einem Tohu wa-bohu, wenn wir den ungeschichtlichen Charakter der evangelischen Berichte gebührend in Anschlag bringen. Setzen wir den Tod Jesu in das Jahr 30, die Bekehrung des Paulus in die Mitte des vierten Jahrzehnts, so haben wir den auffallend geringen Spielraum von fünf Jahren, innerhalb dessen die Apotheose des Nazareners nicht nur vollzogen gewesen sein, sondern schon weit reichende Wirkungen geübt haben muß. Von nicht geringer Bedeutung ist der Lehrinhalt der paulinischen Literatur. Er zeigt uns neben der sogenannten johanneischen Auffassung der Dinge, die wir geschichtlich relativ gut einordnen können, und neben der volkstümlichen Auffassung der Evangelien, deren geschichtliche Analyse große Schwierigkeiten bereitet, einen dritten, stark individuell gefärbten Lehrbegriff, der infolge seines subjektiven Charakters zwar nie praktisch zur Herrschaft gelangt ist, der aber immer und überall die stärksten Impulse intellektueller und ethischer Art ausgeübt hat. Weit jünger und von weit geringerer Bedeutung sind die oben erwähnten katholischen Briefe, die von Jüngern oder Verwandten Jesu verfaßt sein wollen. Der erste Brief des Petrus kann aus der ersten Hälfte, der zweite aus der zweiten Hälfte des zweiten Jahrhunderts stammen. Jener setzt schon große christliche Gemeinden in Anatolien voraus, die von ihrer heidnischen Umgebung zu leiden hatten. Dieser läßt uns erkennen, daß die grundlegende Hoffnung der ersten christlichen Generationen auf die Wiederkehr (Parusie) des Herrn (Christus, Messias) vom Himmel her zu erlahmen begann. Eigentümlich ist dem kleinen Briefe Petrus II noch die Lehre von der Vernichtung des Weltalls durch Feuer, die wir auch im zarathuštrischen Glauben und bei Stoikern finden. Von den drei Johannesbriefen verrät der erste eine enge geistige

Verwandtschaft mit dem Evangelium dieses Namens; die Briefe II und III geben uns Miniaturbilder des christlichen Gemeindelebens vielleicht um die Wende des ersten und zweiten Jahrhunderts. Der Brief des Jakobus empfiehlt gute Werke gegenüber den unvermeidlichen Ausartungen der paulinischen Lehre von der Rechtfertigung durch den Glauben. Martin Luther, der in Paulus wurzelte, nannte das Schriftstück daher eine ströherne Epistel. Der kleine Brief des Judas endlich setzt bereits die sittlichen Verirrungen der Gnosis des zweiten Jahrhunderts voraus. Die Apostelgeschichte bildet mit dem dritten Evangelium zusammen ein Ganzes; der Verfasser beider Stücke heißt Lukas, der aber mit dem Kol. 4, 14 erwähnten Arzt und Gefährten Pauli dieses Namens kaum identisch sein kann. Denn es gehört zu den sichersten Ergebnissen der Kritik, daß das dritte Evangelium erst im zweiten Jahrhundert geschrieben wurde und zwar kaum vor 130; erst nach dem Evangelium wurde die Apostelgeschichte geschrieben. Statt der Gegensätze von Judenchristen und Heidenchristen finden wir hier ein einträchtiges Zusammenwirken der Jünger Jesu mit dem neubekehrten Paulus; trotz dieses Kolorits und der weiten Entfernung des Verfassers von den Ereignissen hat die Apostelgeschichte doch in ganz anderem Sinne Anspruch auf den Namen einer geschichtlichen Urkunde als die Evangelien, zu denen wir erst jetzt übergehen. Unter den vier Werken dieses Namens nimmt das vierte eine Sonderstellung ein, die durch den Gang der Darstellung und die Auffassung der Person Jesu begründet ist. Die anderen drei Werke haben trotz mannigfacher Verschiedenheiten etwas so Gleichartiges, daß man seit langer Zeit ihre Übereinstimmungen und Abweichungen durch vergleichende Nebeneinanderstellung (Synopsis) zu ver-

anschaulichen sucht, weshalb sie synoptisch und ihre Verfasser Synoptiker genannt werden. Nach der herrschenden Annahme ist das zweite Evangelium als das älteste zu betrachten, ihm würde das erste gefolgt sein, während das dritte, wie soeben schon erwähnt wurde, erheblich jünger ist. Aber auch der älteste nach Markus genannte Text steht den Ereignissen selbst schon sehr fern. Hätte der Verfasser wirklich, wie die Tradition behauptet, in persönlicher Beziehung zum Apostel Petrus gestanden, so müßten wir ein weit klareres Bild der Person Jesu erhalten, als es hier der Fall ist. Statt eines wirklichen Menschen mit Fleisch und Blut erhalten wir ein schemenhaftes Bild, das man am ehesten in ein thaumaturgisches (des Wundertäters) und soteriologisches (des Heilandes) zerlegen kann. Der wahre Mensch, um den es sich handelt, ist der Erinnerung des Verfassers und seiner Zeitgenossen längst entschwunden; wundern können wir uns darüber nicht, wenn wir bedenken, daß Paulus weniger als ein Jahrzehnt nach den Vorgängen Jesus nur noch als Gott, als Herrn, als Messias (Christus) kannte. Die größere Ausführlichkeit, die wir bei Matthäus und Lukas treffen, entstammt demgemäß auch nicht der Benutzung neuer geschichtlicher Quellen, sondern sie beruht fast ausschließlich auf der mythologischen und legendenhaften Erweiterung beider Seiten des oben erwähnten ungeschichtlichen Bildes Jesu. Nicht nur das, sondern auch im Verhältnis des jüngeren Lukas zum älteren Matthäus kann man die auffällige Wahrnehmung machen, daß man um so mehr von Jesus wußte, als man ihm zeitlich und räumlich ferner stand. Während Markus einfach mit dem Täufer anhebt, kennen die beiden anderen Verfasser das urzeitliche Geschlechtsregister des armen Nazareners, die jungfräuliche Ge-

burt und Einzelheiten aus seiner Kindheit. Das Leben Jesu selbst wird hauptsächlich nach der soteriologischen Seite hin erweitert; insbesondere wird die kleine Anzahl der Gleichnisse bedeutend vermehrt. Sehr bezeichnend ist endlich die Zutat der sogenannten Nachgeschichten bei Matthäus und Lukas. Während Markus mit der Auferweckung Jesu schließt, kennt Matthäus noch die Erscheinung des Auferstandenen unter den Jüngern in Galiläa, Lukas aber noch weit mehr, den Gang nach Emmaus, die Erscheinung in Jerusalem und die Himmelfahrt. Von dem vierten Evangelisten erhalten wir zwar ein von diesen dreien stark abweichendes Bild Jesu, aber leider ein noch weit weniger geschichtliches. Der Verfasser, der gleichzeitig mit Lukas oder noch früher wahrscheinlich in Ephesus schrieb, verrät uns unzweifelhaft gute Kenntnis einerseits der alexandrinisch-philonischen Philosophie, andererseits iranischer (Kap. 4) Anschauungen, die wohl auf jüdische Vermittlung zurückzuführen sind. Wie bei Buddha wird hier auch bei Jesus seine Präexistenz, sein vorzeitliches Leben mit und bei Gott gelehrt; als solcher trägt er den Namen des Logos, der der griechischen Philosophie seit Jahrhunderten in ähnlicher Bedeutung bekannt war. Vermißten wir schon bei den Synoptikern den echten, vollen Menschen Jesus, so hier noch weit mehr. Die Art, wie der Verfasser den überlieferten Rahmen des Lebens Jesu mit seinen philosophischen und mystischen Ideen ausgefüllt hat, muß als meisterhaft bezeichnet werden. Erst die Kritik des verflossenen Jahrhunderts hat den eigenartigen Charakter seines Werkes aufgeklärt.

Wenn wir von der apokryphischen Literatur ganz absehen und auf Grund der obigen Skizze die kanonische Literatur überblicken, so erkennen wir, daß

schon diese kleine literarische Sammlung sich auf ungefähr fünf Generationen verteilt. Am ältesten sind die echten paulinischen Briefe, woran sich in verschiedenen Abständen die unechten schließen. Dann kommt etwa gleichzeitig mit dem Beginn der evangelischen Schriftstellerei die Offenbarung Johannis, die Evangelien selbst mögen in dem Zeitraum von 70—130 entstanden sein, gleich darauf die Apostelgeschichte, während die kleinen katholischen Briefe sich auf das zweite Jahrhundert verteilen. Wie beim Alten Testament, so muß uns auch hier die Menge der anonymen und pseudepigraphen Werke auffallen, hier um so mehr, als wir nicht mehr Zeitgenossen der Assyrer und Pharaonen, der Achaemeniden und Seleukiden sind, sondern uns im hellen, geschichtlichen Licht der Zeit des Augustus, der Flavier, des Trajan nnd des Marcus Aurelius befinden. Zwar tragen die vier Evangelien alle einen Verfassernamen, aber keiner von ihnen ist der Persönlichkeit nach bekannt, bei keinem von ihnen wagt die Kritik die Überlieferung von ihrer Person gut zu heißen. So lauten auch die Überschriften allgemein nicht „von", sondern „nach" (κατά). Daß die Kritik vielen der Briefe, die den Namen des Paulus tragen, die Berechtigung dazu absprechen muß, wurde schon erwähnt. Nicht günstiger steht es mit der Offenbarung und den katholischen Briefen. Auch hier tritt wieder die oben hervorgehobene einzigartige Stellung des Paulus ins volle Licht. Wir haben mit der gewichtigen Tatsache zu rechnen, daß aus den ersten zwei oder drei Generationen des Christentums nur ein Mann in geschichtlicher Klarheit vor uns steht, nämlich Paulus, und dieser eine Mann war Visionär und Ekstatiker (Gal. 1,12; Kor. II. 12,1—4). Für die allgemeine Beurteilung der Anfänge dieser Bewegung ist das nicht zu vergessen. Noch ein anderer Punkt ver-

dient hier hervorgehoben zu werden, um so mehr als mir nicht bekannt ist, daß auf seine Bedeutung je entsprechend hingewiesen ist. Ich meine den Umstand, daß uns aus der jerusalemischen Urgemeinde, von den Männern und Frauen, die Jesus gesehen und gehört, berührt und verehrt hatten, jede, jede Mitteilung fehlt. Keine Stimme dringt aus dieser Gemeinde zu uns herüber, keine Zeile aus ihren Händen ist in irgend einer Sprache in unsere Hände gelangt. Was darauf Anspruch macht, ist nicht etwa aus zweiter Hand zu uns gekommen, sondern erst Jahrzehnte hernach entstanden. Man könnte diese Kluft, die Jesus von dem ältesten Berichterstatter, dem Paulus, trennt, den urchristlichen Hiatus nennen. Weder bei Buddha noch bei Muḥammad scheint eine Kluft von solcher Tiefe und Schärfe vorzuliegen. Erst im Zusammenhange mit der Betrachtung des Lebens Jesu und den sich daran schließenden Fragen erhält diese Beobachtung ihre volle Bedeutung.

Die Schwierigkeit, auch nur die Umrisse des Lebens Jesu zu zeichnen, geht schon aus der oben gegebenen kritischen Übersicht über die Literatur des Neuen Testaments und besonders die Evangelien, zur Genüge hervor. Als leibhaftiger Mensch war Jesus schon nach wenigen Jahren der Erinnerung der Mitlebenden entschwunden und lag außerhalb ihres Interessenkreises; nur als Auferstandener und zu Gott Erhöhter hatte er für sie Bedeutung. Daher kein Wort des ältesten Zeugen, des Paulus, über sein irdisches Leben, nur wenige Äußerungen desselben Mannes über die älteste Gemeinde. Erst nach Jahrzehnten der erste uns bekannte und erhaltene Versuch, die Gedanken der lebenden Generation über den längst Entschwundenen schriftlich zu fixieren; was mittlerweile aus dem kühnen und begeisterten Galiläerjüngling geworden war,

haben wir schon gesehen: einerseits der Wundertäter (Thaumaturg), der um seiner Taten willen Glauben verdient, andererseits der Heiland (Σωτήρ), der Menschenfreund, der weise Lehrer, der selbstlose, sich aufopfernde Gottgesandte, der Friedefürst, der Eröffner eines neuen Zeitalters, auf den Juden, Iranier und Römer (gerade zur Zeit des Augustus) unabhängig von einander hofften. Trotzdem wollen wir versuchen, die wenigen rein menschlichen Daten dieser Berichte, die geschichtlich sein können, aber es in dieser Verkettung und Einkleidung nicht sein müssen, zu einem Gesamtbilde zu vereinigen. Nach der jetzt herrschenden Annahme muß Jesus einige Jahre vor unserer Ära geboren sein und zwar unzweifelhaft in Nazareth [1] (Galiläa), da der jüngere Bericht von seiner Geburt in Bethlehem auf völlig durchsichtiger Tendenz beruht. Nach dem Ort oder Gau seiner Geburt hießen seine Anhänger anfangs Nazarener (Nazoräer) oder Galiläer; während jener Name auf griechischem Boden schon früh der Bezeichnung „Christiani", Christen gewichen ist (Apostelg. 11,26; 26,28), hat er sich im Orient bei Syrern und Arabern bis auf den heutigen Tag erhalten. Immerhin verdient hier erwähnt zu werden, daß die Ausgleichung dieser Namensform mit dem Ortsnamen des Neuen Testaments einige Schwierigkeiten bereitet. Seine Eltern, Joseph und Maria, sind so stark in die tendenziöse Legende hineingezogen, daß alles darauf Bezügliche geschichtlich wenig Bedeutung hat. Um so beachtenswerter ist die Erwähnung der Geschwister Jesu (Mr. 6,3; Mt. 13,55 fg.), von denen einige uns auch noch später entgegentreten. Von hoher geschichtlicher Bedeutung ist ferner seine Berührung mit Johannes dem Täufer (S. 77), der Buße und Vorbereitung

[1] das z ist nach französischer Art als stimmhafter Laut zu sprechen.

auf das kommende Gottesreich predigte, wegen seines Freimuts aber vom Landesherrn gefangen gesetzt wurde. Das erfahren wir abgesehen von den Evangelien auch von dem jüdischen Autor Josephus, der aber Jesus dabei nicht erwähnt. Von der Predigt des Johannes hingerissen scheint nun Jesus selbst mit einer Verkündigung wesentlich desselben Inhalts aufgetreten zu sein; sein Schauplatz war überwiegend Galiläa, und zwar mit Vorliebe die Ufer des Sees Genezareth; die Dauer dieser Tätigkeit wird meist auf ein Jahr angesetzt (29—30?), ungefähr von einem Frühjahr zum andern. Ein engerer und ein weiterer Kreis von Jüngern, Freunden, Verehrern und Gläubigen umgab ihn. Im Lauf dieser Tätigkeit scheint Jesus zu der Gewißheit gelangt zu sein, daß er selbst der Träger der vom Messias (S. 73) erhofften Taten und Güter sei (Mr. 14,62 vgl. 8,29). Man darf annehmen, daß er in dieser Überzeugung die Reise nach Jerusalem zur Feier des Passahfestes antrat. So erklärt sich der festliche Einzug und auch die gewaltsame Säuberung des Heiligtums von allerlei Mißbräuchen. Einem solchen Auftreten gegenüber vereinigten sich die beiden sonst feindlichen Parteien des judäischen Priesterstaates (S. 76) und in einigen Tagen erfolgte die Katastrophe, nach neuerer Berechnung vielleicht am 7. April wahrscheinlich des Jahres 30. Ein wohlhabender Gönner sorgte für die Abnahme vom Kreuz und eine angemessene Bestattung.

Unzählige Fragen, die sich an dies kurze Leben knüpfen, müssen hier unerörtert bleiben. So lange man sich keiner Willkür schuldig machen will, ist man für die Beantwortung fast aller dieser Fragen auf Vermutung angewiesen. So wenig man das Recht hat, Jesus mit einem einzigartigen, übermenschlichen, gottgleichen Bewußtsein auszustatten, so wenig darf man ihm psychopathische Züge andichten. Daß ein Mann wie er

nicht in den Bahnen bürgerlicher Mittelmäßigkeit oder des Durchschnittsegoismus wandelte, versteht sich von selbst. Genauere Aussagen über diese und andere Punkte sind uns durch den Zustand der Quellen versagt. Man könnte nur wenige Versuche, ein Leben Jesu zu schreiben, aus älterer oder jüngerer Zeit nennen, deren Verfasser sich nicht derselben Selbsttäuschung schuldig machten, die wir mit gutem Recht den Evangelisten beimessen; der eine wie der andere trägt die Vorstellungen seines Ich oder seiner Umgebung in die Überlieferung hinein und glaubt, wenn er auf diesem Wege zu einem subjektiv befriedigenden Ergebnis gelangt ist, das echte geschichtliche Bild Jesu gewonnen zu haben.

Sehen wir von der bald darauf erfolgten legendarischen und mythologischen Ausfüllung dieses geschichtlichen Rahmens einstweilen ab und beschränken uns vor der Hand auf einen kardinalen Punkt, die Auferstehung Jesu aus dem Grabe. Schon der älteste Evangelienbericht schließt nicht mit dem Tode Jesu, sondern mit diesem grundlegenden Ereignis ab. Ungefähr dreißig Stunden nach der Grablegung soll Jesus durch göttliches Eingreifen ins Leben zurückgerufen sein, noch einige Zeit auf Erden gewandelt haben, um dann zu Gott „dem Vater" als Sohn zurückzukehren. Frauen waren die ersten Zeugen dafür, ihnen gesellten sich andere hinzu. Nicht sein Leben und Tod, sondern seine Auferweckung war das unerschütterliche Fundament des Glaubens der ältesten Gemeinde. Der Apostel Paulus läßt uns keinen Zweifel darüber, was er und seine Mitgläubigen von diesem Glauben hielten; er sagte: „wenn Christus nicht auferstanden ist, so ist unser Glaube wertlos" (Kor. I 15, 17). Obwohl wir hiermit den Boden der Geschichtlichkeit zu verlassen scheinen, können wir uns doch wegen der grundlegenden Bedeu-

tung dieses Glaubens nicht der Aufgabe entziehen, auch hier den Versuch zu machen, die geschichtliche Methode zur Geltung zu bringen. Vergegenwärtigen wir uns die Situation der kleinen Jesus-Christus-Gemeinde unmittelbar nach dem Tode des Meisters, so ist ja ohne weiteres klar, daß ihre Seelenverfassung wesentlich in einem Oscillieren zwischen bodenloser Verzweifelung und kühnster Erwartung bestand. Aber hieraus allein den festen Glauben an die Auferstehung des Geliebten abzuleiten, erscheint bedenklich, da wir ja allerorten und durch alle Jahrtausende hindurch ähnliche Seelenzustände bei ähnlichen Anlässen annehmen müssen. Es muß etwas anderes hinzugekommen sein, umsomehr, als die ungewöhnlich schnelle und leichte Ausbreitung des Glaubens erklärt sein will. Die kritische Theologie hat auch das Bedürfnis empfunden, diese Frage auf dem Wege der vergleichenden religionsgeschichtlichen Prüfung zu lösen, ist aber bis jetzt nicht über das ignoramus hinausgekommen. Ich möchte glauben, daß hier einer jener Fälle vorliegt, wo man den Wald vor lauter Bäumen nicht sieht. Der große Fehler der wenig zahlreichen Forscher, die bisher den Mut gehabt haben, an diese Frage mit den genannten Mitteln heranzutreten, besteht meines Erachtens darin, daß sie, wie es bei uns Sitte ist, Religion und Theologie verwechseln und demzufolge die großen, literarisch ausgebildeten Religionen statt der im verborgenen blühenden, lokalen Volkskulte befragen. Die Gemeinde, um deren Glauben es sich hier handelt, bestand ja anerkanntermaßen aus den einfachsten Ständen des galiläischen Landes, aus Fischern, Handwerkern, Landarbeitern. Vergessen wir nicht, daß ihre Heimat weitab vom jüdischen Zentrum lag und fast an allen Seiten von den altehrwürdigen Landeskulten umgeben und beeinflußt war. Der Glaube jener einfachen Leute konnte sich also zu der Theo-

logie der tonangebenden Männer von Jerusalem nicht anders verhalten, als der Glaube eines Landmannes aus den Abruzzen oder aus Calabrien zu der historisch konsolidierten Theologie der großen Herren von Rom und Monte Cassino. Fragen wir nun nach den lokalen Kulten von Palästina, Syrien und den umliegenden Ländern um jene Zeit, so sind wir trotz vieler Lücken unserer Kenntnisse hinreichend unterrichtet, um gerade die hier vorliegende Frage zu beantworten. Das Wesen des Adonisglaubens in Syrien und Palästina und der ihm eng verwandten Kulte in Anatolien und Ägypten gibt uns den Schlüssel in die Hand. Denn der Kern dieser Glaubensformen war kein anderer als der, daß ein junger Gott einem herben, gewaltsamen Geschick erliegend in der Blüte der Jahre sterben muß, von Frauen beklagt wird, nach kurzer Zeit aber wieder zum Leben erwacht, worauf die bittere Klage in hellen, ja ausgelassenen Jubel verwandelt wird. Der fast nur dem Namen nach verschiedene Attis-Kult in Phrygien wurde bereits erwähnt (S. 126) und in allen wesentlichen Punkten deckt sich damit der ägyptische Osirisglaube. Ein anderer, allen drei Kulten gemeinsamer Zug ist der, daß neben dem jungen Gott eine Göttin steht, deren Verhältnis zu ihm, wie schon bei Attis erwähnt wurde (S. 127), zwiefacher Natur ist. Wie die phrygische Kybele zugleich Mutter und Geliebte des Attis ist, so auch die Astarte neben Adonis, während die ägyptische Isis zugleich Schwester und Gattin des Osiris, Horus sein Bruder und sein Sohn ist. Obwohl wir auf das Fortleben der Isis in der christlichen Gottesmutter noch zurückkommen werden, sei schon hier bemerkt, daß ein Nachhall dieses Doppelverhältnisses in Luc. 3, 22; 9, 35 vorliegen könnte; wie tief wir mit diesen Stellen in der Mythologie jener Tage stecken,

ist schon von anderer Seite ausgeführt worden. Zum Verständnis jener merkwürdigen Worte muß hier erwähnt werden, zunächst, daß der heilige Geist in der ältesten Kirche als die Mutter Jesu betrachtet wurde, sodann, daß die ältere, von der syrischen Kirche noch lange festgehaltene Lesart lautet: „mein Sohn und mein Geliebter, an dem ich mein Gefallen finde." Ebenfalls allen drei Kulten gemeinsam, wenn auch für uns von geringerer Bedeutung, ist ihre Beziehung auf das Naturleben, die bei Attis schon hervorgehoben wurde (S. 126): der sterbende und wiedererstehende Gott ist Personifikation des periodischen Wechsels in der Natur; der Gegner, dem der junge Gott erliegt, ist wie in Ägypten auf die versengenden Winde des Frühjahrs, so in den andern Ländern auf analoge klimatische Vorgänge zurückzuführen. Ein dem hellenisierten Adoniskultus eigentümlicher Brauch verdient hier erwähnt zu werden, weil er im „heiligen Grabe" des christlichen Kultus erhalten zu sein scheint. Es ist die Sitte der Adonisgärtchen, kleiner Beete und Vasen, die mit rasch verwelklichen, symbolisch gedeuteten Pflanzen gefüllt waren. Während wir beim syrischen und anatolischen Kult jede Folgerung des Schicksals des Gottes für das seiner Gläubigen vermissen, sind wir in Ägypten besser unterrichtet; wir wissen auf das bestimmteste, daß der einzelne Gläubige sein zukünftiges Schicksal an das seines Gottes knüpfte und kraft seiner Auferstehung die eigene erhoffte; die Worte, in denen diese Hoffnung ausgedrückt wird, haben eine so auffällige Übereinstimmung mit den Ausführungen des Apostels Paulus Kor. I 15, 37 fg., daß man geneigt sein könnte, an einen unmittelbaren Zusammenhang zu denken, wenn wir nicht wüßten, daß Paulus sich vorzugsweise in der Gedankenwelt der anatolischen Mystik bewegt. Wer geltend machen wollte, daß diese Kulte um die Zeit,

die für uns hier in Betracht kommt, nicht mehr lebendig gewesen seien, der müßte sich auf den Vorwurf arger Unwissenheit gefaßt machen. Sie waren lebendiger als je und leisteten dem neuen, aus ihnen genährten Glauben noch Jahrhunderte lang Widerstand; unzählige müde Seelen, Griechen und Römer, suchten in diesen echt volkstümlichen, naturwahren Lehren und Feiern Befriedigung und Trost.

Kehren wir nunmehr zu unserm Ausgangspunkt, dem Glauben an die Auferstehung Jesu, zurück. Vergegenwärtigen wir uns noch einmal die Heimat und die Anziehungskraft dieser Kulte, die sozialen Bedingungen der ältesten Christusgemeinde, ihre Seelenverfassung nach dem Eintritt der Katastrophe. Seit Jahrzehnten war die Messiashoffnung natürlich in jüdischer Färbung (S. 75) in Palästina durch die Ereignisse genährt worden, die Erregung war dem Siedepunkte nahe, nun kam der ersehnte Erlöser, aber im Augenblicke, da man den Sieg erwartete, sank er ins Grab. Die Folgerung, daß er leben müsse und nach kurzer Frist wiedererscheinen müsse, war unabweislich. Hier war der Punkt, wo die besondere geschichtliche Hoffnung und die seit Jahrtausenden genährte volkstümliche Anschauung vom Sterben und Wiedererwachen des jungen Gottes ineinander flossen, wo Christus „der Herr" und Adonis („der Herr") identifiziert wurden.

So sind der Messiasglaube und der Auferstehungsglaube als die beiden Urzellen des Christentums zu betrachten, durch deren Verschmelzung in einer Person um so mehr gewonnen war, als durch das zweite Element die jüdische Schranke bereits durchbrochen und der Weg zur Welt der „Heiden" offen gelegt war. Von höchster Bedeutung mußte es nun sein, daß dieser Glaube gerade in den Ländern, wohin er sich naturgemäß verbreiten mußte und verbreitet hat,

in Nordsyrien, Anatolien und Ägypten, auf einen wohl vorbereiteten Boden stieß. Als der natürliche Vermittler der neuen Predigt oder „Heilsbotschaft" (Evangelium) muß die jüdische Diaspora dieser Länder gedacht werden; ihre Bedeutung muß hier von der geschichtlichen Betrachtung um so mehr betont werden, als durch das ungeheure Gewicht der paulinischen Predigt die Vorstellung erweckt ist, als habe das Judentum bei der ältesten Ausbreitung des Christentums immer nur die Rolle des neidischen Störenfrieds gespielt. Die Sache liegt vielmehr so, daß wenn wir nicht schon gut unterrichtet wären über die Zahlen, die Zentren und die kulturelle Bedeutung der jüdischen Diaspora, wir etwas ähnliches hypothetisch in Anschlag bringen müßten. Eine ausreichende Bestätigung unserer Ansicht von dem Ursprunge des urchristlichen Auferstehungsglaubens müssen wir nun darin erkennen, daß die Gebiete der größten Dichtigkeit der jüdischen Diaspora (S. 75) fast genau zusammenfallen mit den Ländern, wo der sterbende und wiedererstehende junge Gott gefeiert wurde und daß diese selben Gebiete auch die Stätten sind, an denen wir schon eine Generation nach dem Tode Jesu die zahlreichsten, blühendsten und fruchtbarsten Gemeinden der neuen Glaubensform antreffen: Syrien, Anatolien, Ägypten. Es ist die ostmediterrane oder levantinische Hufeisenlinie, die von Ephesus und Bithynien durch Anatolien nach Tarsus und Antiochien zieht, von dort durch Syrien und Palästina über die Kultzentren Bubastis und Saïs nach Alexandrien. Fast genau in der Mitte dieser Linie liegt Aphaka, wo das Hauptheiligtum des „Herrn" (Adonis) lag, und wenig südlich von diesem Ort liegt der Gau, wo der Heiland der Evangelien geboren wurde.[1]

[1] Meine Ansicht vom Wesen des Urchristentums war längst

Der auf dieser langen Linie durch ein Band fest zusammengehaltene Glaube bedeutete bereits eine geistige Macht im römischen Reich. Daß er von hier aus ostwärts, nordwärts, südwärts, vor allem aber westwärts sich ausbreitete, wäre vorauszusehen und der Fortgang der Dinge bestätigt diese naheliegende Annahme aufs vollkommenste. Das Wesen dieses langsamen, aber stetigen Prozesses war wie bisher die Anpassung an und die Verschmelzung mit den vorgefundenen fremden Glaubensformen und verwandten kulturellen Ideen. Das Erträgnis dieser Arbeit liegt uns, besonders soweit das Christusbild in Betracht kommt, in den Evangelien vor. Daß wir für das Zustandekommen dieses Bildes einen Spielraum von fast drei Generationen haben, ist uns bereits bekannt (S. 143). Um uns wenigstens die Grundlinien dieses Prozesses zu vergegenwärtigen, sehen wir von Paulus, der zeitlich den Vorrang behauptet, hier ab. Die Berechtigung der Frage, ob und wie der aus zwei Urzellen (S. 151) gebildete Kern des Christentums auch schon zur Zeit der Ausbildung der evangelischen Berichte durch Verschmelzung mit den umliegenden religiösen und kulturellen Ideen vergrößert wurde, ist durch nichts besser zu erweisen als durch den Erfolg; schon jetzt, wo wir noch in den Anfängen dieser Forschung stehen, verfügen wir über eine so große Menge sicherer Berührungspunkte, daß wir guten Grund haben zu hoffen, daß noch manche Aufklärung, ja Überraschung uns auf diesem Gebiet erwartet. Die

abgeschlossen, als das Werk von J. G. Frazer, Adonis, Attis, Osiris (1906) in meine Hände gelangte. Der Unterschied unserer Anschauungen ist leicht zu erkennen. Während der britische Folklorist nachträgliche Anpassungen christlicher Gedanken und Feste an jene Kulte wahrscheinlich machen will, nehme ich diese Kulte schon, so zu sagen, für die Plasmabildung des Christentums in Anspruch.

Religionen, um welche es sich hier handelt, sind uns bereits alle in den Grundzügen bekannt; es sind die babylonische, die zarathuštrische und ein Ableger davon, der Mithraglaube, ferner hellenische Gedanken, einige ägyptische Anschauungen, und, wie sich neuerdings immer mehr herausstellt, auch buddhistische Einflüsse. Die hier in Frage kommenden Humanitätsgedanken jener Epoche wurden bereits erwähnt (S. 131), desgleichen war von den Wirkungen des Adonis-Attis-Osiris-Kultus schon die Rede. Eine Anzahl babylonischer Vorstellungen, Bilder, Symbole begegnen uns in der evangelischen Überlieferung wieder. Man darf annehmen, daß sie alle oder zum größten Teil bereits mit der jüdischen Mitgift vom Christentum fertig übernommen wurden. Einige dieser Ideen wurden bereits bei unserer Skizze des nachexilischen Judentums (S. 70 fg.) namhaft gemacht. Die Art, wie das Verhältnis des Sohnes (Christus) zum Gott-Vater ausgemalt wird, hat ihr Vorbild in der altbabylonischen Theologie (S. 28). Die Auferstehung „nach drei Tagen“ oder „am dritten Tage“ kann recht wohl auf gewisse lunare Bestandteile des babylonischen Mythus zurückgehen. Für das Kunstmotiv der Gottesmutter mit dem Kinde hat außer der Isis auch die Ištar Modell gestanden. Auch für die übernatürliche Geburt Jesu können Analogien aus Babylon angeführt werden, obwohl es hier näher liegt, an iranische oder hellenistische Vorbilder zu denken. Um so sicherer ist der Gedanke der „Fülle der Zeit“ oder „Fülle der Tage“, der für das Erscheinen Christi von so hoher Bedeutung ist, aus der babylonischen Literatur abzuleiten; nicht minder gewisse Prädikate des zum Gott erhobenen Christus. Eine Anzahl echt babylonischer Vorstellungen sind der Offenbarung Johannis eigen, so die Hochzeit des Christus, der verfolgende Drache,

die Symbolik der Siebenzahl und vieles andere. Von gewissen Vorstellungen der zarathuštrischen Religion gilt dasselbe wie von Babylon; sie lebten seit Jahrhunderten in Judentum und gingen mit ihm auf das Christentum über. Daß der nur aus Johannes dem Philo und der rabbinischen Literatur bekannte „Paraklet" auffallende Ähnlichkeit mit Sraosha, zum Teil auch mit Rashnu (S. 84) hat, wurde bereits erwähnt. Echt iranische Farbe trägt die christliche Vorstellung von der „Parusie" (S. 139) Christi, auch die des Antichristen, der aber mit der Verweltlichung der Kirche und unter dem Einfluß der kühleren europäischen Denkart bald aus der Erinnerung entschwand. Von den vielen Parallelen zur jungfräulichen Geburt Jesu ist keine so schlagend wie die des Saoshyant, des Heilandes der Iranier (S. 89). Das Weiterleben der Wiedererweckten in voller Körperlichkeit scheint aus der iranischen Theologie in die christliche Lehre eingedrungen zu sein; aber eine ähnliche Vorstellung findet sich auch im Osiriskultus. Einen außerordentlichen Anteil an dem Schatz altchristlicher Anschauungen hat der Mithraglaube. Wir können uns darüber nicht wundern, wenn wir die Zeit und das Gebiet seiner Ausbreitung in Betracht ziehen (S. 95). Die Rolle der Hirten auf dem Felde, die die Geburt des neuen Gottes zuerst wahrnehmen, tritt nur in der jüngsten Schicht der evangelischen Erzählung auf (Luc. 2, 8 fg.) und hat hier keine rechte Motivierung, während sie in der Mithralegende einen durchaus verständlichen Platz hat (S. 96). Daß die Grundgedanken der beiden christlichen Sakramente (= Mysterien) mit den Mithramysterien übereinstimmen, kann für die rein geschichtliche Betrachtung gar nicht zweifelhaft sein; fraglich kann höchstens bleiben, ob diese Ideen und Zeremonien (heilige Taufe, heilige Mahl-

zeiten, Erlösung, Wiedergeburt, Vergottung) dem Mithrakultus von Haus aus eigen waren oder altanatolisches Gut sind. Mit Recht erklärt man auch die Wahl des Weihnachtstages, der erst im vierten Jahrhundert in Rom festgesetzt wurde, aus dem Mithrakultus; der 25. Dezember ist der Tag des unüberwindlichen Sonnengottes, der von dem genannten Tage an seinen Siegeslauf wieder beginnt. Der Epheserbrief (5, 14) teilt die Anschauung Christi als des weckenden und belebenden Sonnenlichtes mit dem Mithraglauben. Der Umstand, daß Anatolien, damals die Hauptstätte des Mithrakultus, unter den drei Mutterländern des alten Christentums die leitende Rolle auf geistigem und literarischem Gebiet hat, läßt sich ohne Einflüsse der Umgebung nicht gut erklären. Bekanntlich sind auch mehrere Ausdrücke der altchristlichen Theologie, wie Evangelium, Epiphanie, Katechesis usw. in jüngerer Zeit als besonders anatolisch erkannt worden. Auf ethischem Gebiet ist die Verwandtschaft beider Religionen nicht minder überraschend: so der Gedanke der sittlichen Läuterung, die Auffassung des Gläubigen als eines Kriegers und des Lebens als eines Kampfes, in dem Mithra oder Christus dem schwachen Gläubigen helfend und schützend zur Seite stehen. Aus der Kunstsymbolik sei nur eins hier hervorgehoben: die Gleichheit der Gestalten, in denen die vier Evangelisten auftreten, als Engel, als Löwe, als Ochs (Stier), als Adler mit der Bilderwelt des Mithraglaubens. Andere Parallelen aus dem Gebiet des Ritus und der Liturgie sind für uns hier von geringerer Bedeutung, so Krypten und Katakomben, Priestertum, Katechumenen, Lampen, Kerzen und anderes. Von eigentlich hellenischen Einflüssen ist abgesehen von der schon besprochenen Mysterienpraxis hier hervorzuheben: die Höllenfahrt Christi, vergli-

chen mit dem Niederstieg des Orpheus, des Herakles und anderer Helden zum Hades (vgl. auch Ištar S. 31), auch die Beeinflussung des ältesten Christusbildes durch die Vorstellungen vom Heilgott Asklepios. Der hellenische Ursprung des Logosbegriffes ist bekannt.

Der alte syrische Volksglaube scheint ganz abgesehen von der Wirkung des Adoniskultus auch sonst in einigen Punkten erkennbar zu sein. So ist es wahrscheinlich, daß die Wahl der Geburtsstätte Jesu in Bethlehem durch die Örtlichkeit eines Adonishaines und -heiligtums daselbst beeinflußt ist. Auch in der Benennung des neuen Gottes unterschieden sich die Bewohner Palästinas und Syriens nicht von ihren heidnischen Volksgenossen; wie die Einwohner von Ghazza ihren Lokalgott Marnas (= Mâran, unser Herr) nannten, so sagten auch die Christen jener Gegenden in der brünstigen Erwartung der Wiederkehr ihres entschwundenen Herrn (Kor. I 16, 22 Mâran athâ). Die Taube, der heilige Vogel der Göttin-Mutter (S. 31. 37) ist besonders bezeichnend für die Stellen Mk. 1, 10; Mt. 3, 16; Luk. 3, 22, deren mythologischer Charakter schon einmal hervorgehoben wurde (S. 149). Aber auch die Trinität, dies Schmerzenskind der christlichen Dogmatik, hat, so viele Analogien man aus anderen Religionen beibringen kann, ihre eigentliche Wurzel wohl im syrischen Volksglauben. Es ist die natürliche Erweiterung des altsemitischen Götterpaares, Gatte (Baʿal) und Gattin (Baʿalat) (S. 25), zu dem hier das Kind hinzutritt. Wir finden diese Dreizahl (Trias) in Heliopolis (Baʿlabekk) und an anderen Orten des Landes. So erklärt sich, daß der heilige Geist in der orientalischen Kirche ehedem als Mutter Christi galt; es ist die Verflüchtigung oder Vergeistigung der alten Göttermutter Astarte. Indem man aus der Trias eine Trinitas machte, wurde dem tiefliegenden jüdi-

schen Instinkt der christlichen Kirche Rechnung getragen. In diesem Zusammenhang mag auch erwähnt werden, daß, wie ein arabischer Autor berichtet, in Nazareth die Mutter Jesu, Maria, unter einem Bilde verehrt wurde, das die unverkennbaren Züge der altsyrischen Göttermutter in Verbindung mit dem Orangenbaum, dem Symbol der Fruchtbarkeit, trägt. Wir verfolgen nur diese Gedankenreihe, wenn wir nunmehr zu Ägypten übergehend auf das zurückkommen, was wir S. 135 von der Göttermutter Isis angedeutet haben. Der Zusammenhang dieser hellenistisch erweiterten und umgestalteten Göttin mit dem Madonnenbilde der christlichen Kirche springt so in die Augen, daß auch der stärkste Zweifel schwinden muß. Das vornehmste Bild der christlichen Kunst, die Gottesmutter mit dem Jesusknaben, ist die unmittelbare Fortsetzung des altägyptischen Motivs der Mutter Isis mit „dem Kinde Horus" (Harpokrates = Harpe--ch'rot). Ebenso liegt die Isis Pelagia als Retterin in Seenöten der Maria als Stella maris zu Grunde (vgl. Ištar S. 31). Auch das Kunstmotiv des „guten Hirten" scheint aus ägyptischem Vorbilde erklärt werden zu müssen. Endlich mag hier noch erwähnt werden, daß Osiris, das ägyptische Gegenstück des Auferstandenen, 28 Jahre Regent gewesen sein soll, als er den Tod erlitt. Auf die Bedeutung fast der gleichen Zahl, die leicht lunar erklärt werde könnte, haben wir schon bei Zarathuštra (S. 80) und bei Buddha (S. 107) hingewiesen; so gewiß auch diese Analogien den evangelischen Bericht beeinflußt haben können, so hat doch die ägyptische Parallele wegen des engen kulturellen Zusammenhanges von Palästina (Syrien) mit Ägypten mehr Anspruch darauf, als ausschlaggebend zu gelten. Auch in der Flucht nach Ägypten kommt die Ähnlichkeit mit der Horuslegende

zum Ausdruck. Unter diesen Umständen dürfen wir annehmen, daß der altehrwürdige Baum von el Maṭarîja bei Kairo zu den ältesten Reliquien der christlichen Kirche gehört.

Endlich muß hier auch der Möglichkeit der Einwirkung indischer, besonders buddhistischer Lehren, Erzählungen und Motive auf die evangelischen Berichte gedacht werden. Gerade die letzten Jahre haben hier Aufklärungen gebracht, die man kurz vorher noch nicht für möglich gehalten hätte. Wir können die möglichen Berührungen hier nur aufzählen, ohne auf Einzelheiten einzugehen. Es sind außer den soeben erwähnten 29 Jahren (S. 158) die Simeonslegende, die Versuchungsgeschichte, der Lieblingsjünger und der Jünger-Verräter, der Mönch, der sein Auge ausreißt und das christliche Gebot (Matth. 5, 29), die Naturerscheinungen beim Tode Jesu, die Polemik Jesu gegen Opferwesen und Kasteiungen, der Rigorismus der Ethik, das Lehren durch gemeinverständliche Gleichnisse, die Bedeutung der Mission, der Parallelismus von „Buddha gegen Brahmanen“ und „Jesus gegen Pharisäer“, die Ähnlichkeit der Erzählung vom Kamel und dem Nadelöhr mit der von der Schildkröte und der Reuse, das Scherflein der Witwe, der verlorene Sohn, das Fischsymbol, und last, but not least die Verwandtschaft der paulinischen und noch mehr der johanneischen Gottesliebe mit dem indischen maitri und bhakti. Aus der vedischen Periode mag angeführt werden, daß auch Naeiketas drei Tage in der Unterwelt weilte. Um den Zusammenhang der indischen mit der vorderasiatischen Geisteswelt zu begreifen, hat man auf den Landweg über Persien hingewiesen; ich möchte glauben, daß der Seeweg von Indien nach Ägypten nicht minder in Betracht kommt. Alexandrien war damals das Stelldichein von Ost und

West; Indien lag den gebildeten Bürgern des römischen Reichs nicht viel ferner als uns vor wenigen Jahren Japan; der Verfasser des Peregrinus Proteus wählt den Inder Kalanos als Vorbild der Heiligkeit.

Wenn wir nach diesen Darlegungen den Versuch machen, ein Gesamtbild der Evangelien als literarische Quelle zu gewinnen, so müssen wir dabei zu einem wesentlich anderen Ergebnis gelangen, als die traditionelle kirchliche Auffassung. Aber auch von der kritischen Theologie, die alles Ernstes den geschichtlichen Maßstab an diese Ereignisse legen will, werden wir vielfach abweichen müssen. Im Mittelpunkte des Ganzen steht das Christusbild. Von der dahinter stehenden Persönlichkeit soll alles, die Lehre, die Sakramente, die Heilswirkung, die Erlösung ausgehen. Wir unterschieden oben (S. 141) zwei Hauptseiten dieses Bildes, die thaumaturgische und die soteriologische, den „Wundertäter" und den „Heiland" in Jesus. Die kritische Theologie hat zwar jenes fallen lassen, als unvereinbar mit den Gesetzen der Natur und der Geschichte, sucht aber das andere in allen wesentlichen Zügen beizubehalten. Sie hält daran fest, daß Jesus von Nazareth, mit einem besonderen Gottesbewußtsein ausgerüstet, der persönliche Urheber der Bewegung und der Organisation war, die wir Christentum nennen, daß er die Quelle der evangelischen Weisheit war, daß er auch ethisch eine einzigartige Stellung einnimmt, daß in keiner Religion eine Persönlichkeit annähernd die Bedeutung gewonnen hat, wie seine Person im Christentum. Es liegt auf der Hand, wie schwer es der rein geschichtlichen Betrachtung fallen muß, diese und ähnliche Behauptungen anzuerkennen. Die innere Unwahrscheinlichkeit, um nicht zu sagen Unmöglichkeit, des soteriologischen Bildes drängt sich zu stark auf. Eben weil wir einen geistig-sittlichen Übermen-

schen gewinnen, vermissen wir den echten, vollen, wahren, geschichtlichen Menschen, wo das Licht auch Schatten neben sich hat, der nicht wie ein Unbegreiflicher über der Menschheit schwebt, sondern in und mit der Menschheit lebt und leidet. Im Grunde ist dies Bild der kritischen Theologie doch nichts anderes als die zeitgemäße Umgestaltung des Schleiermacherschen Idealmenschen; was vor hundert Jahren als das Erzeugnis eines geläuterten Herrnhutertums, in der Atmosphäre von Fichte, Schelling und Hegel, begreiflich scheinen mußte, ist in unseren Tagen nur dadurch zu halten, daß man die offene, ehrliche Auseinandersetzung mit der außerhalb der Theologie herrschenden, auf den Gebieten der Natur und der Geschichte prinzipiell anerkannten Weltanschauung nach Kräften meidet. Wer wollte leugnen, daß der Ton der Katechese und der Kanzel, daß die volltönenden, vieldeutigen Worte, ja daß Vertuschung und Verschleierung unbequemer Erkenntnisse auf diesem Gebiet eine Rolle spielen, deren sie sich in keiner anderen Wissenschaft rühmen dürfen. Im Gegensatz hierzu wird die geschichtliche Betrachtung sich nüchterner und zurückhaltender äußern müssen. Von diesem Standpunkte aus wird auch das soteriologische Christusbild im ganzen demselben Urteil unterliegen wie das thaumaturgische; wie dieses die Ausgeburt des niedrigsten Volksinstinktes jener Zeit ist, so jenes das Erzeugnis der edelsten, verfeinertsten Bedürfnisse jener Generationen, der sittlichen Reinigung, der Erlösung, der Gemeinschaft mit der oberen Welt, der Herbeiführung eines Reichs der Vollkommenheit, des Friedens, der Seligkeit. Alles dies wurde nach und nach auf den neuen, jungen Gott übertragen, und der Niederschlag dieses Fühlens, Denkens, Wünschens, Hoffens liegt uns in dem Christusbilde der Evangelien vor. Es dürfte schwer halten, auch nur

eine Äußerung, ein Gleichnis, eine Handlung dieses Idealmenschen mit geschichtlicher Sicherheit auf Jesus von Nazareth zurückzuführen, sagen wir, mit derselben Sicherheit, mit der wir den Galaterbrief dem Apostel Paulus zuschreiben oder den johanneischen Logos aus der griechischen Philosophie erklären. Die Schwierigkeiten, welche sich die kritische Theologie bei ihrer Betrachtungsweise selbst bereitet, beginnen sofort zu schwinden, wenn man die Geschichtlichkeit auch des soteriologischen Christusbildes preisgibt und einräumt, daß in solcher Verkettung mit Mythologie und Legende auch die äußerst spärlichen Züge des Bildes, die an sich möglich wären, erheblich an Wert verlieren. Weit entfernt, eine Geschichtsquelle zu sein, sind schon die Evangelien im wesentlichen — um einen bequemen islamischen Ausdruck (S. 172) in der Fassung der europäischen Kritik hier anzuwenden — der Ḥadîth der ältesten christlichen Gemeinden von Palästina, Syrien, Anatolien, Ägypten und Rom. Gerade die schnelle und gründliche Apotheose des Nazareners hat seinem rein menschlichen Bilde den Untergang bereitet. Ein wichtiges Indizium hierfür finde ich in dem bisher so gut wie gar nicht beachteten Umstande, daß die Evangelien auch nicht einmal den Wunsch verraten, das körperliche Bild Jesu festzuhalten; als man den Versuch dazu machte, war längst jede geschichtliche Erinnerung verloren. Bei Buddha und Muḥammad liegt die Sache anders; sie waren trotz aller Vergrößerung doch Menschen geblieben und ihr körperliches Bild ist uns, wenn auch idealisiert, literarisch überliefert.

Eine merkwürdige Bestätigung der obigen Ausführungen von der Ungeschichtlichkeit des Christusbildes erhält man, wenn man eine grundlegende Institution der ältesten Kirche, die beiden Sakramente, aus dem Leben des Nazareners erklären will. Alle wesentlichen

Schwierigkeiten, die hierbei auftauchen, lösen sich, wenn man die frühe Verschmelzung der urchristlichen Gedankenwelt mit den anatolischen Mysterien anerkennt und würdigt. Ob wir beim Abendmahl noch auf den bekannten Einsetzungsvorgang zurückgreifen müssen oder dürfen, bleibt natürlich äußerst fraglich.

Man kann sich bei dieser Lage der Dinge nicht wundern, daß einige Forscher auch das Leben Jesu selbst in Zweifel gezogen und es als Erzeugnis des Mythus erklärt haben. Eine Entscheidung über diesen Punkt wird kaum je herbeizuführen sein, da die Überlieferung des Ganzen zu mangelhaft ist. Es wird aber anerkannt werden müssen, daß gewichtige Gründe für diese radikale Mythendeutung sprechen, und daß keine absolut entscheidenden Argumente für die Geschichtlichkeit der Person Jesu beigebracht werden können. Es ist möglich, ja wahrscheinlich, daß Jesus von Nazareth den Anstoß zu der Entstehung des Christentums gegeben hat; höchst unwahrscheinlich ist es aber, daß ihm auch nur annähernd die Stellung und Bedeutung zukommt, welche die evangelische Überlieferung auf ihn übertragen hat. Nur auf dem Wege eines hundertjährigen Prozesses, der sich auf einem ausgedehnten Gebiet abspielte (S. 152), ist aus dem armen, für seinen Gott und sein Volk glühenden Nazarener die erhabene, lichtumflossene Gestalt geworden, die seitdem das feinste religiöse Empfinden der europäischen Völker unter ihr sanftes Joch gebeugt hat, der Retter aus allen Nöten, der Heiler aller Wunden, der Seelenbräutigam, der von Hiob im Geist geschaute Gott-Erlöser, der Tröster in der Todesnot, an den sich fast gleichzeitig die Kurfürstin von Brandenburg und der von ihrem Gemahl befehdete Archidiakonus von Lübben im Liede angeklammert haben.

Schon unter Nero wurden die Christen in Rom er-

wähnt, im Anfange des zweiten Jahrhunderts forderten die Kaiser mehrmals amtliche Berichte über sie ein, um 180 griff der Philosoph Celsus sie an (Wahres Wort, übersetzt von Th. Keim), Epiktet, Marcus Aurelius und der Arzt Galen erwähnen sie, Alexander Severus (222—235) setzte das Bild Christi neben anderen in seine Hauskapelle (vgl. S. 120), um 250 soll Kaiser Decius ausgerufen haben, er nehme lieber einen Gegenkaiser als einen christlichen Bischof, trotz aller Verfolgungen mehrten sie sich und unter dem Eindruck ihrer Macht besonders in Kleinasien beschloß Constantin, sie seinen Zwecken dienstbar zu machen. Noch einmal versuchte es Julian, der glühende Verehrer des Mithra, den Strom zu dämmen, aber umsonst. Das vierte Jahrhundert zeigt uns das unerquickliche Schauspiel, daß dieselbe Kirche, die ihrem Meister nichts als Worte der Demut, der Milde, der Duldung, der brüderlichen Liebe in den Mund gelegt hatte, den Glauben des Mithra, der Isis, des Adonis, lauter Kulte, von denen sie sich selbst genährt hatte, mit unnachsichtiger Härte verfolgte und ihre Ausrottung von der Staatsgewalt erzwang. Als das Jahrhundert zu Ende ging, war der Untergang aller nicht-christlichen Kulte auf römischem Boden besiegelt. Die im Jahre 415 in Alexandrien erfolgte Ermordung der Philosophin Hypatia durch fanatisierte Mönche ist besonders geeignet, uns eine gewisse Seite des Sieges des Christentums zum vollen Ausdruck zu bringen. Hier liegt mehr als das Opfer eines Menschenlebens im Dienste einer Sache vor, der Vorgang ist typisch für die Verdrängung des alten mediterranen Kulturbesitzes durch eine wesentlich asiatische Überflutung. Man vergegenwärtige sich das Gesamterträgnis des überwiegend hellenischen Denkens, die Arbeit der Mathematiker und Astronomen, der Naturforscher und Geographen, der Historiker und Literaten, und ver-

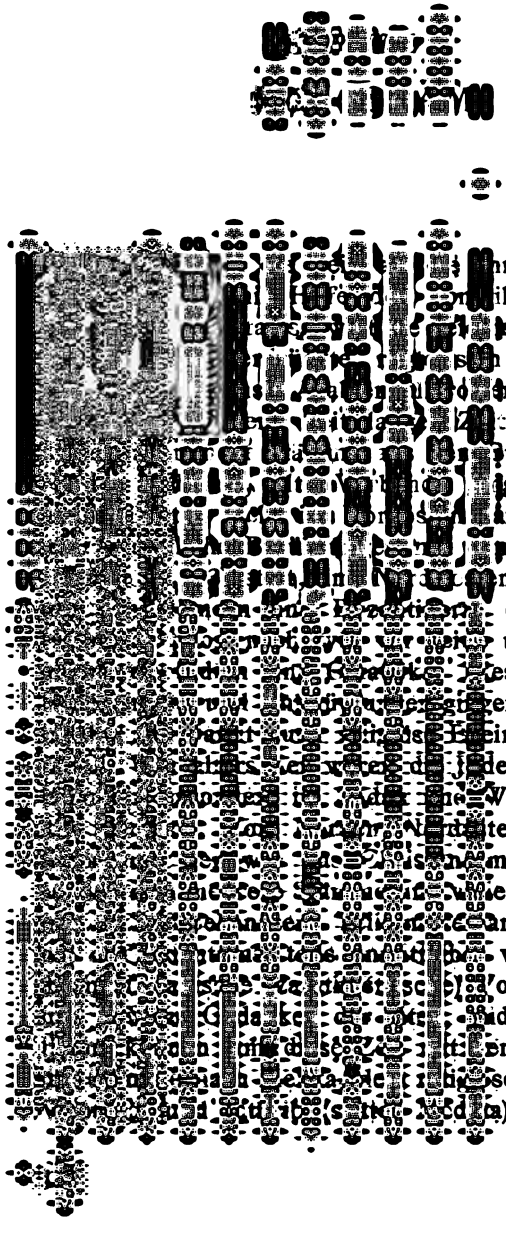
gleiche hiermit den Kreis der geistigen Interessen, die Methode und Tendenz der geistigen Arbeit im nächsten Jahrtausend, als die Kosmologie der Genesis, das Ritual des Leviticus, die Symbolik des Daniel und das Modell der Stiftshütte Richtung und Maßstab abgaben. Unter diesem Gesichtspunkt ist der Sieg des kirchlichen Christentums, genauer der römischen Staatskirche nichts geringeres als die intellektuelle Vermurung des mediterranen und des davon abhängigen nordalpinen Kulturbodens; eines Jahrtausends hat es bedurft, ehe man den Anfang mit der Abräumung und dem Wiederanbau machte und noch jetzt stehen wir mitten in dieser Arbeit, ohne das Ende mit Sicherheit absehen zu können.

Man hat aus der raschen Ausbreitung und dem Siege des Christentums Schlüsse auf seine Überlegenheit und Einzigartigkeit gezogen, hat aber dabei übersehen, daß fast dieselben Gründe auch beim Mithraglauben zutreffen. Was diesen beiden Glaubensformen den Vorrang gab, war ihr Angebot an Hoffnung, an Optimismus. Die damalige Welt, überreif, übersatt, wollte glauben, wollte hoffen, wollte nach diesem trüben Erdendasein eine lichte Zukunft wissen. Beide Religionen boten ihr das Gewünschte und damit war ihr Erfolg entschieden. Auch die Gründe, warum das Christentum in diesem Wettlauf siegte, sind nicht schwer zu finden; die eine Tatsache, daß ihre grundlegenden Urkunden griechisch, das heißt, in der ersten Kultursprache jener Zeit abgefaßt waren, schließt alles übrige in sich. Das Christentum, obwohl auf asiatischem Boden entsprungen, war in kurzer Zeit in dem Maße hellenisiert worden, als der Mithraglaube asiatisch geblieben war. Darum mußte jenes siegen und dieser unterliegen. Das hierbei hervortretende Anpassungsvermögen des Christentums bildet auch noch lange

hin sein eigentliches Gepräge. Bevor das Römertum seine ganze Arbeit getan hatte, trug das Christentum jener Zeit keine einheitliche Färbung, sondern es schillerte in allen Farben und gewann gerade dadurch immer neue Anhänger aus allen Schichten der Bevölkerung. Es war Gesetzesreligion und Freiheitsreligion, jüdisch und unjüdisch, monotheistisch und tritheistisch, ethisch strenge und ethisch milde, je nach Ständen und Umständen, mystisch und rationell, individualistisch und sozialistisch, volkstümlich und philosophisch, monarchisch und demokratisch. Unter römischer Kontrolle mußte diese Freiheit entsprechend eingeschränkt werden, mit dem Aufkommen des Protestantismus aber kehrt diese Eigenart wieder und ist auch in den Kämpfen der Gegenwart nicht zu verkennen. Sie erleichtert die Verteidigung und erschwert den Angriff.

Wie das Christentum der ersten drei Jahrhunderte im wesentlichen auf einer Vermählung des jüdischen und des hellenistischen Geistes beruht, so das römische Kirchentum auf einer gleichartigen Vereinigung des jüdischen und des römischen Geistes. Jener gab sich hin, dieser eignete sich an. Manches war ja beiden gemeinsam: der Hang zum Ritualismus, eine derbe Verständigkeit, der Trieb des festen sozialen Zusammenhanges. Was dem Judentum fehlte, ergänzte das Römertum vollauf: den politischen Instinkt, den weiten Herrscherblick, die Ausbeutung des Augenblicks. Es ist die Kirche der Pracht, der Macht, der Unersättlichkeit, der Rücksichtslosigkeit. Nicht der Islâm, wie man behauptet hat, sondern die römische Kirche ist die stolzeste Erfüllung der Hoffnungen und Bestrebungen jener jüdischen Organisatoren, deren Schule am einfachsten mit den Namen Hesekiel, Ezra, Nehemia gekennzeichnet wird.

In allen jenen Punkten wollte der Protestantismus andere Bahnen einschlagen, am liebsten zu einem imaginären Urchristentum umkehren. Es ist ihm gelungen, sich aus der Umklammerung des römischen Kraken zu befreien, aber genau besehen um keinen geringeren Preis als den Keim der Phthisis. Wann das Ende kommt, vermag kein Arzt mit Sicherheit zu sagen. Die Ursache des Leidens ist nicht schwer zu erkennen; es ist die im Idealismus, in der Übereilung, in schwerer Bedrängnis vollzogene Losreißung von den volkstümlichen Wurzeln der Religion, deren Beibehaltung der römischen Kirche in allen Stürmen einen festen Halt gibt. Gerade dem deutschen Protestantismus, der die Religion des Gewissens, des Gemüts, des Individuums zu Ehren bringen wollte, ist es beschieden gewesen, die religiöse Betätigung der Gemeinde auf ein Minimum herabzudrücken.



städtischen Gemeinwesen jener Gegenden, gelangt sein. So waren also auch hier die Dinge vorbereitet, als um 600 der Koreischit Muḥammad (Mohammed) ibn ʿAbdallâh die von verschiedenen Seiten her in die geistige Dämmerung seiner Heimat einfallenden religiösen Lichtstrahlen in sich sammelte und nach dem Maß seiner Persönlichkeit verarbeitete. Da das Ergebnis dieser Arbeit in dem Korân (Qorân), der im wesentlichen als das Werk Muḥammads gelten muß, niedergelegt ist, können wir durch Analyse der hier ausgesprochenen Gedanken alle Hauptbestandteile des damaligen religiösen Lebens von Arabien wiedererkennen; indessen bleibt manches noch dunkel und der Zukunft hier noch eine schöne Aufgabe vorbehalten.

Muḥammad mag ums Jahr 570 (572) geboren sein und zwar in Mekka, in ärmlichen Verhältnissen. Religiös empfänglich und vielfach angeregt, soll er in den Schluchten und Höhlen eines bei Mekka gelegenen Berges ein beschauliches und asketisches Leben geführt haben, wie der heilige Franz von Assisi in den carceri des Monte Sabasio auf Erleuchtung hoffend. Seine Hoffnung ward auch nicht zu schanden; im vierzigsten Lebensjahre, das heißt im reifsten Mannesalter, erhielt er die erste Offenbarung, die in der Sûra 96 des Korans niedergelegt zu sein scheint. Ihr folgten andere, folgte das öffentliche Auftreten, wenig Beifall, viel Spott und Feindschaft seitens seiner Landsleute. Die mekkanische Periode des Propheten und Gesandten (Apostel) Gottes — so nannte sich Muḥammad — ist voll von diesen Wirrnissen; kein Versuch, aus dieser bedrängten Lage herauszukommen, gelang, bis er endlich im Jahre 621 den Erfolg errang, mit einigen Gruppen der Bevölkerung von Jathrib Verbindungen anzuknüpfen und gewisse bindende Abmachun-

gen zu treffen. Ein Jahr später verließ er heimlich seine Vaterstadt und siedelte nach Jathrib über, die fortan nach ihm Medinat al nebi, Stadt des Propheten genannt wurde. Das Datum dieser Übersiedelung (Higra, Hedschra) bildet den Anfangspunkt der islamischen, nach Mondjahren laufenden Ära (Juli 622). Hier eilte der Prophet von Erfolg zu Erfolg und als er im Juni 632 (12 Rabi I 11) an einem Montag nachmittags starb, war der größte Teil der arabischen Halbinsel dem von ihm verkündigten Glauben wenigstens nominell zugetan.

Muḥammad nannte seine Religion Islâm, das heißt, Hingebung, Ergebung (des Menschen oder „Knechtes" in den Willen des „Herrn" oder Gottes). Wir sind imstande, alle wesentlichen Züge dieser Religion nach dem Korân zu zeichnen. Obenan steht die aus dem Judentum übernommene und nicht ohne Seitenblick auf die christologichen Streitigkeiten des Christentums verfochtene Einheit Gottes (Sûra 112). In der langen Reihe der Propheten ist Jesus (Ǧsâ) der vorletzte, Muḥammad der letzte, das Siegel der Prophetie. Wie das alte Judentum, wie Paulus, Augustin und die meisten religiösen Denker aller Zeiten, huldigt auch Muḥammad der Prädestination und freien Gnadenwahl Gottes, die erst im Ḥadith (s. u.) in christlichem Geiste in der Weise gemildert wird, daß es von Gott heißt: „mein Erbarmen überholt meinen Zorn". Die Auffassung von der übersinnlichen Welt, die Lehre von den letzten Dingen, von Tod, Gericht, Vergeltung und Belohnung ist in wesentlicher Übereinstimmung mit Judentum und Christentum; der Glaube an diese Dinge ist dem Islâm-Gläubigen (Muslim) so wesentlich wie der an Gott und die Sendung des Propheten. Die ethischen Vorschriften halten sich fern von dem Spiritualismus des ältesten Chri-

stentums, sind darum aber nicht weniger ernst und strenge; so wenig wie das Christentum hat der Islâm die Sittenlehre in wenigen knappen Sätzen formuliert nach Art des Judentums und des Buddhatums. Statt dessen gibt es viele Formulierungen, die aber unter sich in allen Hauptpunkten übereinstimmen. Verboten ist z. B. der Genuß jedes „berauschenden" Getränkes, ebenso die bildliche Darstellung lebender Wesen. Als die „fünf Pfeiler" des Islâms (vgl. die fünf Laiengebote des Buddhatums S. 113), gelten folgende Vorschriften, deren Befolgung jedem Muslim zum Teil (2—5) nach Maßgabe seiner Kräfte und Mittel obliegt: 1. Der Glaube an einen Gott und die Prophetie Muḥammads. 2. Das fünfmalige tägliche Gebetsritual. 3. Almosen und Gemeindeabgaben. 4. Das Fasten im heiligen Monat Ramaḍân. 5. Die Wallfahrt nach dem heiligen Hause der Ka'ba in Mekka. Nach dem Ablauf des Ramaḍân wird das dreitägige „kleine", während der großen Wallfahrt von den zu Hause gebliebenen das fünftägige „große" Fest gefeiert.

Gehen wir vom Tode des Propheten 200—250 Jahre weiter, so treffen wir einen Islâm an, der sich zu der Theologie des Korâns nicht anders verhält als das Christentum des vierten Jahrhunderts zum Glauben des Paulus und des ältesten Evangeliums. In beiden Fällen ist aus dem alten, relativ einfachen Kern ein massiges Konglomerat geworden, das sich in allen wesentlichen Stücken unserer Analyse zugänglich erweist. Der Islâm hat hier aber den Vorzug vor dem Christentum, daß er uns in mehreren abgeschlossenen, anerkannten, ja geheiligten Sammlungen einen genauen Einblick in alle Teile seines Glaubens, Denkens, Empfindens, Strebens gestattet, während wir beim Christentum das Bild gleichen Inhalts nur mühsam zusammenfügen können. Es sind die großen Traditions-

sammlungen der Muslime, in denen wir diese religiös und kulturgeschichtlich gleich wichtigen Aufklärungen finden. Einerseits fest überzeugt, daß man nach wie vor in den Fußtapfen des Propheten wandele, andererseits (wie unsere Vorfahren) völlig unbekannt mit den Gesetzen der Entwickelung und des organischen Wachstums auch in der Geschichte, fing man damals im dritten Jahrhundert der Higra an, jeden einzelnen Punkt des Glaubens, der Sitte und des Rechts auf vermeintliche Aussagen des Propheten zu stützen und diese zu sammeln. Jede Aussage dieser Art lautet Ḥadith, auch die Kunde des ganzen ist die Wissenschaft vom Ḥadith. Obwohl schon die islamische Kritik sich an dem hierbei zu Tage tretenden bewußten Betrug versucht hat, blieb es doch der europäischen Kritik vorbehalten, den Sachverhalt völlig klar zu stellen und den Inhalt dieser Sammlungen als den Wiederhall des Denkens und Empfindens von etwa acht Generationen im Islâm zu deuten. Die Ähnlichkeit des Zustandekommens der evangelischen Berichte mit dieser islamischen Literatur gab uns daher das Recht, schon früher (S. 162) das Evangelium als den Ḥadith der drei ältesten christlichen Generationen zu bezeichnen. Nicht nur der Umfang des islamischen Ḥadith, sondern auch die merkwürdige Art seiner Begründung und Darstellung gestattet uns weit besser als der evangelische Bericht, das Wesen religiöser Überlieferungen zu ergründen. Hier nur einige Proben davon, wie der damalige Islâm die Spuren seiner Ausbreitung und Berührung mit anderen Kulturen und Religionen an sich trägt. Sehen wir von der reichlichen jüdischen Mitgift schon des alten Islâms hier ab, so hat wohl keine Religion den wachsenden Islâm in dem Maße beeinflußt wie die iranische (Kap. 4). Die geschichtliche Betrachtung kann das nicht befremdlich finden. Hier nur ein Bei-

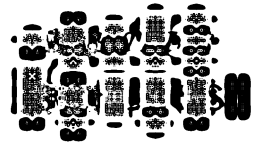
spiel, wie sogar die kleinlichsten Dinge aus der heiligen Literatur der Iranier in die auf den Propheten zurückgeführte islamische Sitte übergingen. Die iranische Warnung des Gläubigen, in einem Schuh zu gehen und den andern stehen zu lassen, findet sich genau wie im Dinkart (S. 81) auch im islamischen Ḥadith wieder. Auf seinem Wege ostwärts war der Islam auch mit indischen Vorstellungen in Berührung gekommen und schon oben beim Buddhatum wurde auf die Ähnlichkeit einiger Punkte der Entwickelung hingewiesen (S. 114). Es ist daher wahrscheinlich, daß das als Ḥadith auftretende scharfe Verbot seidener Gewänder auf buddhistischen Einfluß zurückgeht. In vollem Guß strömt die indische Gedankenwelt in die islamische Mystik (s. u.) ein; es ist uns hier unmöglich, auch nur die Hauptelemente dieser Einflüsse anzuführen. Für europäische Leser muß es von besonderem Interesse sein, daß gerade im Ḥadith auch eine christliche Gedankenrichtung zu erkennen ist, die ich als evangelische Unterströmung bezeichnen möchte. Das allzu menschliche Bild des Religionspolitikers von Medina wird hier dem evangelischen Christusbilde anzugleichen versucht; Nächstenliebe und Gottesliebe gelten hier als die Summe aller Ethik. Aber diese Strömung ist nie hinreichend erstarkt, um die offizielle islamische Theologie zu beeinflussen. Aus der späteren dogmatischen Entwickelung möge hier nur ein Mann namhaft gemacht werden, al Ghazzâli (er starb 1111 n. Chr.). Wegen seiner starken sufischen (s. u.) Ader und vor allem wegen seines Bestrebens, die Philosophie von der Theologie zu trennen und dieser samt der Religion ein eigenes, wohl begrenztes Gebiet zuzuweisen, verdient er wohl mit dem größten christlichen Theologen des verflossenen Jahrhunderts, mit Schleiermacher verglichen zu wer-

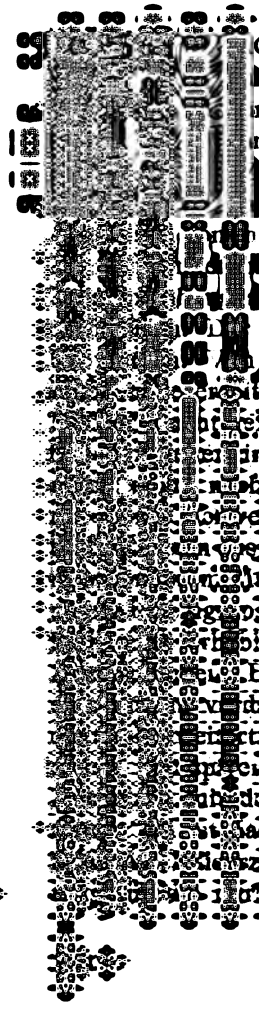
den. Es ist von hoher religionsgeschichtlicher Bedeutung, daß auch der Islâm, der wie das Judentum schärfste Transzendenz mit dem dürrsten Rationalismus vereinigt, eine mystische Nebenströmung hat, die zwar schon in den ersten Zeiten erkennbar ist, später aber einen immer wachsenden Einfluß gewann. Wenn wir hier das islamische Taṣauwuf (Sufismus) mit Mystik wiedergeben, so ist dies nur als Sammelname zu verstehen, denn das Taṣauwuf begreift vieles in sich, was nach unserer Anschauung nichts mit Mystik zu tun hat, wie im islamischen Recht unzählige Dinge behandelt werden, die für uns ganz außerhalb der Rechtssphäre liegen. Zu dieser Geisteswelt gehört der verschmitzte nackte Wundertäter ebenso wohl wie der brave Bürger, der in einer frommen Vereinigung Gott auf seine Art feiert und dem Drange des Vereinslebens Genüge tut: von da aus geht es aufwärts bis zum sublimsten Spiritualismus und Pantheismus einerseits, zum pharisäischen Anomismus andererseits. Die geschlossenen Orden, in denen die Mystik in verschiedener Form gepflegt wird, haben für uns darum ein besonderes Interesse, weil sie uns das Fortleben alter, vorislamischer Anschauungen im Islâm verraten. Nehmen wir nur Anatolien, so ist in den dortigen wohl bekannten Derwischorden ebenso wohl wie im christlichen Montanismus das alte Korybantentum des phrygischen Kultus zu erkennen und legt ein merkwürdiges Zeugnis für die Bodenständigkeit gewisser religiöser Veranlagungen ab.

Die Ausbreitung des Islâms ist im ganzen wohl bekannt. Er hat mit dem ersten Anlauf der iranischen Religion den Todesstoß gegeben und das Christentum nur mit Zurücklassung von Trümmern und Fetzen fast aus allen Ländern Asiens und Afrikas verdrängt. Er hat die europäische Christenheit in Spanien, Italien

und auf der Balkanhalbinsel bedroht und im Mittelalter das Buddhatum in Hinterindien und in Mittelasien schwer geschädigt. Seit Jahrhunderten befindet er sich in religiöser Erstarrung und im politischen Verfall, die aber von uns vielfach falsch gedeutet werden.[1] Denn der Islâm wird nicht wie der Protestantismus unserer Tage von einer gelehrten Theologie und einem geistlichen Beamtentum, sondern wie die römische Kirche (S. 167) von einem mächtigen, geschlossenen Gemeindebewußtsein getragen, dessen geistiger Hauch von Marokko bis nach Batavia und Peking und von der Donau und Wolga bis zum Niger und Kongo zu spüren ist.

[1] Einen Überblick über die jetzige Verbreitung und die Machtmittel des Islâms habe ich Preuß. Jahrb., 1904 gegeben.





reis durchlaufen
nzung oben (S. 5)
war, dürfte es
n dem erreichten
auf die durch-
rück zu werfen.
lehung wir seiner
wir einen engen
Religionsformen
kannte Herd war
inerseits Vorder-
ke Beeinflussung.
hnte sich der Ein-
auf ganz Vorder-
kleine Juda, das
ängst eigenartige,
rde durch das Exil
asiatischen Strom-
ch dem Ablauf des
seiner religiösen
von Jahrtausenden
tismus wurde be-
urch die Tat Alex-
er Römer in regen
römischen Welt
lenismus und die
an eine Vorberei-
e christliche Be-

wegung. Der geschichtlichen Betrachtung will es nicht gelingen, diese Bewegung in allen wesentlichen Punkten auf die geistig-sittliche Tat eines Mannes zurückzuführen; um so leichter aber erscheint es ihr, das im zweiten Jahrhundert sich abrundende Ergebnis davon als die Summe einer hundertjährigen Entwickelung zu begreifen. Sie kann beim Christentum weniger als sonst die Macht der Persönlichkeit anerkennen, um so mehr die stille, unauffällige Wirkung von mehreren Masseninstinkten, die unter der Gunst der Umstände mit einander in Kontakt traten und so zur Explosion kamen. Als Hauptelemente kommen dabei in Betracht: die jüdische Messiashoffnung, der syrisch-anatolisch-ägyptische Auferstehungsglaube, die Resignation und die sehnsüchtige Erwartung der hellenistischen Welt.

Hier an unserem Ziel muß uns auch deutlicher als früher (S. 6 fg.) die Wahrheit des Satzes zum Bewußtsein kommen, daß der Gegensatz von Ariern und Semiten auf dem Boden der Religionsgeschichte nicht zur Geltung kommt, wenigstens nicht so, wie man es darzustellen beliebt. Ganz abgesehen davon, daß jener Gegensatz überwiegend sprachlicher, kaum rassenhafter Natur ist, ist uns aus der obigen Darlegung zur Gewißheit geworden, daß Arier und Semiten am Komplex der Weltreligionen, nicht zuletzt am Zustandekommen des Christentums beide zu ziemlich gleichen Teilen gearbeitet haben. Bald hat dieser gegeben und jener genommen, bald umgekehrt. Ob die ethischen Stimmungen, die man so gern als Kern des Christentums bezeichnet, mehr aus jüdischer oder hellenistischer Umwelt stammen, dürfte auch der gelehrteste und feinsinnigste Kenner jener Epoche kaum mit Sicherheit sagen können. Es liegt auf der Hand, daß der Ritualismus und der Dogmatismus, der unserer

Zeit am kirchlichen Christentum so sehr mißfällt, weder arisch noch semitisch zu nennen ist. Die Theologie der arischen Inder und der arischen Iranier hat Systeme dieser Art zuwege gebracht, die sich vor den gleichartigen Schöpfungen von Jerusalem und dem christlichen Rom nicht zu schämen brauchen. Ein Unterschied scheint allerdings zutage zu treten, wenn wir auf die S. 118 fg. genannte Formulierung und Schätzung der Lebenswerte sehen, die wir nur beim reifen Indertum, beim reifen Griechentum und in der neueren europäischen Kultur antreffen. Damit aber verlassen wir schon den eigentlichen Boden des religiösen Lebens und betreten die in einsamer Höhe gelegenen, vom großen sozialen Strom unberührten, nur Wenigen erreichbaren Gipfel ethischer Betrachtung. Halten wir uns auf rein religiösem Gebiet, so ist in der Tat ein geographisch-geschichtlicher Gegensatz zu beobachten; es ist aber nicht der von Ariern und Semiten, sondern von Asien und Europa. Alle großen Religionen, die sich selbst auf Offenbarungen zurückführen, die wir aber lieber als Stiftungsreligionen bezeichnen, sind auf asiatischem Boden entstanden; wenn in christlicher Zeit wenigstens annähernd ähnliche Versuche zu verzeichnen sind, so ist nicht zu vergessen, daß wir durch das Christentum in religiöser Hinsicht zum Teil asiatisiert worden sind.

Es ist bekannt, daß die christliche Weltanschauung, deren Grundlinien uns in den früheren Kapiteln geschichtlich aufgeklärt sind, im jahrhundertelangen Kampf mit der auf unbefangene Beobachtung von Natur und Geschichte gegründeten neuzeitlichen Weltauffassung schwere Einbußen erlitten hat. Zur Zeit liegen die Dinge so, daß in weiten Kreisen die Frage sich aufdrängt, was werden soll, wenn die stillschweigend längst zugegebene Unhaltbarkeit der kirch-

lichen Lehre auch von den im Staat und der Gesellschaft leitenden Gewalten öffentlich anerkannt wird und die praktischen Folgerungen daraus gezogen werden. Während die kirchlichen Kreise, im Wort stärker als in der Tat, den Fortbestand auch der jetzigen Formen des Christentums bis ans Ende aller Tage verkünden, glauben Andere, daß das Christentum dem Sterben nahe sei und daß nur die Erbschaft geregelt werden müsse. Ich möchte glauben, daß beide Auffassungen Unrecht behalten, jene, weil sie den stetigen Fluß, diese, weil sie das Beharrliche im Lauf der Geschichte verkennt. Jene glauben an einem beliebigen Punkt einen Einschnitt machen und den nachfolgenden Lauf der Dinge hemmen zu können, diese übersehen, daß die Geschichte nicht anders als die Natur arbeitet, indem sie zwar immer Neues schafft, aber immer aus dem alten oder doch gleichartigem Stoff. Durch nichts wird diese letzte Wahrheit besser beleuchtet als durch die Entstehung des Christentums. Dieselbe Religion, die den Anspruch erhebt, im Individuum wie in der Gesamtwelt etwas völlig Neues zu schaffen, hat nachweislich alle Hauptelemente ihrer Entstehungszeit, neben gutem Ackerboden auch Geröll und Schlamm in sich aufgenommen und in der kirchlichen Organisation uns überliefert. Die denkenden Köpfe der Gegenwart sind sich darüber auch nicht im Zweifel, nur daß sie aus Mangel an geschichtlicher Schulung die Schäden und die Heilmittel nicht immer am rechten Orte suchen. Von den Wahrheiten, die uns auf dem Wege der geschichtlichen Betrachtung gesichert werden, scheint mir für die vorliegende Frage keine von größerer Bedeutung zu sein als die, daß die echt volkstümlichen Anschauungen ebenso zähe und dauerhaft, wie die individuellen, theologisch-philosophischen, brüchig und vergänglich sind.

Hier liegt die eigentliche Wahrheit des beliebten Satzes, daß das Christentum alle Zeitmeinungen überdauere. Wenden wir diesen Satz auf die Beantwortung unserer Frage an, so ist in dem Chaos der Befürchtungen und Erwartungen unserer Tage schon eine Richtlinie gewonnen. Nur daß zuvor die Frage zu beantworten ist, was als der volkstümliche, vom kirchlichen Einfluß unabhängige Kern des Christentums betrachtet werden kann. Sieht man nur auf unseren deutschen Protestantismus, so kann man Zweifel hegen, ob hier noch ein dauerhaftes, der Fortbildung fähiges Element im religiösen Volksglauben zu finden ist. Aber abgesehen davon, daß man sich hierüber merkwürdigen Täuschungen hingeben kann, ist darauf hinzuweisen, daß in Rußland, in einzelnen germanischen und noch mehr in keltischen und romanischen Ländern, in den Vereinigten Staaten und anderswo noch wahre Fundgruben fruchtbarer, volkstümlicher Religiosität anzutreffen sind. Wenn ich nicht irre, sind die Grundzüge des Christusglaubens, von deren schöpferischer Bedeutung wir schon oben (S. 149) sprachen, auch diejenigen, welche bei einer etwaigen Zertrümmerung der kirchlichen Form und der Schaffung einer neuen Form eine ausschlaggebende Rolle spielen würden. Ferner ist wahrscheinlich, daß wie auf staatlichem Gebiet, so auch hier im Fall einer völligen Umbildung die nationalen Unterschiede und die Rassenabstufung merklich zum Ausdruck kommen würden. Aber immer wird es hier bei Vermutungen bleiben müssen, so lange nicht die Bewegung selbst ins Rollen gekommen ist. Wer hätte um 200 n. Chr. im römischen Reich zu sagen gewagt, was hundert Jahre später sein wird? Gerade das Unerwartete und unmöglich Erscheinende ist damals Wirklichkeit geworden. Und mit keiner Periode weist die Gärung unse-

rer Geisteswelt so viel Ähnlichkeit auf wie mit der römischen Kaiserzeit. Was uns als sicherer Besitz bleibt, ist das rastlos arbeitende Menschenherz, das bald in Furcht erbebt, bald in Hoffnung erglüht, das von der Zeit der Höhlenbewohner und der Muschelesser bis auf unsere Tage dasselbe geblieben ist und bis zur Erkaltung der Mutter Erde auch dasselbe bleiben wird.

ΠΑΡΑΓΕΙ · ΓΑΡ · ΤΟ · ΣΧΗΜΑ
ΤΟΥ · ΚΟΣΜΟΥ
ΤΟΥΤΟΥ

LITERATUR

Kapitel 1 (Einleitung)

Die allgemeine und vergleichende Religionsgeschichte ist eine Frucht der Aufklärung, die seit langem vorbereitet, im achtzehnten Jahrhundert zu einer breiten Entfaltung kam. Die Erweiterung des Gesichtskreises durch große Reisen, die politisch-sozialen Freiheitsbestrebungen und die Rationalisierung der protestantischen Theologie waren Hauptfaktoren, die der neuen Disziplin Vorschub leisteten. Frankreich stand zunächst an der Spitze. Es ist bezeichnend, daß gerade ein Göttinger Gelehrter, Chr. Meiners, genau vor hundert Jahren, seine ‚allgemeine kritische Geschichte der Religionen' (1806/07) schrieb. In Deutschland war das Interesse an diesen Studien im verflossenen Jahrhundert weniger stark als in Frankreich, Großbritannien, oder den Vereinigten Staaten und den Niederlanden. Erst die letzten Jahrzehnte haben einen Wandel hierin herbeigeführt. Orientalisten, Ethnologen, klassische Philologen (H. Usener; A. Dieterich) und Theologen sind bemüht, es hier den andern genannten Nationen gleichzutun. Aus der Fülle der internationalen Literatur können hier nur wenige Werke namhaft gemacht werden.

Der Niederländer C. P. Tiele († 1902) schrieb: Grundzüge der Religionswissenschaft, 1904, (auch holländisch und französisch erschienen) und andere Werke über vorderasiatische Religionen. Sein reicher Nachlaß bildet unter dem Namen ‚Tiele's Kamer' einen selbständigen Teil der Leidener Universitätsbibliothek und ist bestimmt, ein Sammelpunkt religionsgeschichtlicher Literatur zu werden. Das Werk des Niederländers P. D. Chantepie de la Saussaye, Lehrbuch der Religionsgeschichte (3. Aufl. 1905), umfaßt alle Religionen mit alleiniger Ausnahme des Christentums. In Frankreich dient die ‚Revue de l' Histoire des Religions' (seit 1880), in Deutschland das ‚Archiv für Religionsgeschichte' (seit 1898) diesen Studien. Von Enzyklopädien sind die von Lichtenberger (Encyclopédie des sciences religieuses) und die in Vorbereitung befindliche von J. Hastings (Dictionary of Ethics

and Religion) zu nennen. Wertvolle gelehrte Sammlungen sind: die Hibbert Lectures (seit 1878), die Sacred Books of the East (seit 1879) und die Annales du Musée Guimet. (Paris, seit 1892). Seit 1897 tagen auch religionswissenschaftliche Kongresse. Der Weltausstellung in Chicago war ein ‚Parliament of Religions' beigegeben und ein amerikanisches Komitee beruft europäische Gelehrte, um drüben Vorlesungen über Religionsgeschichte zu halten.

Für die oben skizzierten primitiven Formen sind die Werke von Andrew Lang (Myth, Ritual and Religion, 1887; Custom and Myth, 1884; Mythology in der Encycl. Britannica, 9th Ed. u. a.) und von J. G. Frazer (The Golden Bough, 1900; franz. le Rameau d'or; ferner: Adonis, Attis, Osiris, 1906 u. a.) in erster Linie zu beachten; auch E. B. Tylor, Primitive Culture; J. Lubbock (Lord Avebury), The Origin of Civilization; J. Capart, le totémisme, 1905; die kulturgeschichtlichen Werke von A. Bastian, O. Peschel, Fr. Ratzel u. a.; über Fetischglauben: F. Schultze (1871). Ein älterer Versuch, die Krankheitserscheinungen dieses Gebiets zu beschreiben ist: K. W. Ideler, Theorie des religiösen Wahnsinns, 1848—50; ein neuerer: Th. Braun, die religiöse Wahnbildung, 1906. Grenzfragen zwischen Medizin und Religionswissenschaft will die soeben (1907) ins Leben gerufene ‚Zeitschrift für Religionspsychologie' behandeln.

Ein ‚religionsgeschichtliches Lesebuch' ist soeben (1907) unter der Mitwirkung vieler Orientalisten herausgegeben von A. Bertholet (Basel).

Kapitel 2 (Nordsemiten)

Über Semiten im allgemeinen: W. Robertson Smith, die Religion der Semiten, 1899 (auch englisch, 1894). Wolf Graf Baudissin, Studien zur semitischen Religionsgeschichte, 1876—78; S. J. Curtis, Ursemitische Religion im Volksleben des heutigen Orients, 1903 (auch englisch, 1902); Baethgen, Beiträge zur semitischen Religionsgeschichte, 1888. J. Lagrange, études sur les religions sémitiques, 1905. Über den semitischen Monotheismus zuletzt: B. Baentsch, 1906. Über Babylonier und Assyrer: Die Keilinschriften und das Alte Testament von Eb. Schrader, 3. Aufl., 1903 (darin „Religion" von H. Zimmern); M. Jastrow, die Religion Babyloniens und Assyriens, I 1905. P. Jensen, Kosmologie der Babylonier, 1890 derselbe, das Gilgamesch-Epos in der Weltlite-

ratur, I 1906 (auch für das Alte und das Neue Testament von Bedeutung); Über Phönizier: R. Pietschmann, Geschichte der Phönizier, 1889 (S. 152—237 Religion). Für den jüngern Synkretismus besonders die betreffenden Stichwörter aus W. H. Roscher, Lexikon der griechischen und römischen Mythologie, 1884 ffg. Auch die unten Kap. 3 beim Alten Testament angegebene Literatur ist zu vergleichen.

Kapitel 3 (das Alte Testament)

Da die Übersetzung des Alten Testaments von Martin Luther den Anforderungen unserer Zeit oft nicht mehr entspricht, nehme man entweder die von de Wette (1831; 1858) oder noch besser die von E. Kautzsch und andern Gelehrten angefertigte vom Alten Testament, „die Heilige Schrift des Alten Testaments, 1894". Von theologischer Literatur kommen zunächst in Betracht: Die Geschichte der Hebräer (Israeliten, Juden) z. B. von J. Wellhausen, B. Stade, R. Kittel, H. Winckler, H. Guthe; englisch: H. P. Smith, 1903. Das ganze Judentum von: H. Grätz oder von A. Geiger. Weiterhin die umfangreiche „Einleitungs"-Literatur z. B. C. H. Cornill, 1905. Die religiöse Entwickelung wird meist als „biblische Theologie des Alten Testaments" vorgetragen (Werke von B. Stade, R. Smend, A. Kuenen, K. Budde, K. Marti usw. vgl. Kultur der Gegenwart I 4 [J. Wellhausen]). Die jüngeren Zeiten, die Ausgänge des jüdischen Priesterstaates, die Literatur der Apokryphen und Pseudepigraphen, die Einflüsse anderer Religionen auf das Judentum und verwandte Fragen haben erst in letzter Zeit die verdiente Würdigung erhalten; hierher gehört die ebenfalls unter der Leitung von E. Kautzsch veröffentlichte Übersetzung der außerkanonischen Literatur und die Werke von A. Hausrath, E. Schürer, W. Bousset und andere. Ferner: F. Weber, System der altsynagogalen, palästinischen Theologie, 1880; 1897: A. Jeremias, das Alte Testament im Lichte des alten Orients, 1904. Auch die oben (Kap. 2) angegebene Literatur kommt für das Alte Testament in Betracht.

Kapitel 4 (Irân)

Anquetil Duperron (S. 94), Zendavesta ouvrage de Zoroastre, Paris, 1771, 3 voll. 4^0; deutsch von J. F. Kleuker, Riga, 1776—77. Spätere Übersetzungen des Avesta (S. 81): deutsch von Fr. Spiegel, 1852—63; französisch von C. de Har-

lez, 1881; von J. Darmesteter franz. in den Annales du Musée Guimet vol. 21, 22, 24; englisch in den Sacred Books of the East vol. 4, 23, 31 (Schluß von Mills). K. F. Geldner, Zendavesta und Zoroaster in der Encyclop. Britannica, 9th. ed; Zoroastrianism in der Encyclop. Biblica von Cheyne und Black. Chr. Bartholomae, die Gatha's des Awesta, Zarathushtra's Verspredigten übersetzt, 1905. Über die griechischen und römischen Quellen: A. Rapp in der Zeitschr. d. Deutschen Morgenl. Gesellschaft. Bd. 19, 20. Über den Propheten und sein Werk: Fr. Spiegel (1867); F. Justi: Preuß. Jahrbücher, 1897; Oldenberg: Deutsche Rundschau, 1898. Über die Religion im ganzen: A. V. W. Jackson im Grundriß der iran. Philologie Bd. 2 (1904). Über das Jenseits und das jüngste Gericht: Hübschmann, Jahrb. f. protest. Theologie Bd. 5 (1879). L. H. Mills hat das Verhältnis der zoroastr. Religion zum Alten Testament in mehreren Aufsätzen besprochen. Über den Mithraglauben: Fr. Cumont (Belgier), Textes et documents figurés relatifs aux mystères de Mithra, 1896—99, 2 Bde. 4^0 (1903 auch deutsch und englisch erschienen). A. Dieterich, eine Mithrasliturgie, 1903. Das Haupt-Organ der Parsen von Indien ist: Zartoshti, Bombay.

Kapitel 5 (Indien)

Über die vedische Zeit: H. Oldenberg, Religion des Veda, 1894; Ad. Hillebrandt, vedische Mythologie; Bergaigne, religion védique; H. Zimmer, altindisches Leben, 1879. Übersetzungen des Rigveda von Geldner und Kaegi, von Oldenberg, von Max Müller; über den Zusammenhang mit Irân: H. Oldenberg, (1899).

Über die philosophischen Systeme: P. Deussen, das System des Vedânta, 1883; sechzig Upanishads übersetzt, 1897; die Philosophie der Upanishads; über die Sânkya-Philosophie (S. 105): R. Garbe, 1894. Über Buddha, seine Lehre und seine Gemeinde: H. Oldenberg, Buddha, 1881; 5. Aufl.: 1906; Ed. Hardy, 1903; Rhys Davids, Buddhism, 1877 vgl. Reclams Bibl. No. 3941, 3942; Monier Williams, 1890; R. Pischel, Leben und Lehre des B., 1906 vgl. S. 106. Der Franzose E. Senart und der Niederländer Kern neigen zur mythischen Auffassung der Person des B. Mehrere buddhistische Texte wurden von K. E. Neumann übersetzt.

Die Hauptsitze der S. 118 angedeuteten Propaganda sind Ceylon, Rangoon, Calcutta, Tokyo, San Francisco. Die Ein-

wirkungen des Buddhatums auf europäische Geister sind noch nicht zusammenhängend dargestellt werden. Über buddhistische Kunst handelt A. Grünwedel in mehreren Werken. Vorwiegend über die Epoche des Hindutums handeln: A. C. Lyall, Asiatic Studies, religious and social, 1884; 1907; Monier Williams, Brahmanism and Hinduism, 1887; Garcin de Tassy hat in mehreren Werken den indischen Islâm behandelt. Über Kaiser Akbar: Graf von Noer (Onomander), 1880, 2 Bde. Über die Asketen: J. C. Oman, the Mystics, Ascetics and Saints of India, 1903. R. Schmidt, Fakire und Fakirtum im alten und modernen Indien, 1907. Allgemeines: Max Müller, the Religions of India, 1878 (Hibbert Lecture); H. Oldenberg, Indien und die Religionswissenschaft, 1906; A. Barth, les religions de l'Inde (auch englisch erschienen); Hopkins, the Religions of India. Zur neuesten Zeit: Max Müller, Râmakrishna, his life and sayings, 1898. Über die Ahmadiyyah: der Niederländer M. Th. Houtsma, 1907 (französisch). Die in Indien erscheinende Zeitschrift „East and West" will die indischen Fragen mit europäischen Auffassungen kombinieren.

Kapitel 6 (das Christentum)

Über den Seelenkult und den Unsterblichkeitsglauben der Griechen: E. Rhode, Psyche, 1894; 4. Aufl. 1907. Über ihre Philosophie: E. Zeller, Band 3 u. 4; über Adonis, Attis, Osiris: J. G. Frazer, 1906 (S. 152); über Attis allein: Hepding, 1903; über die ägyptischen Kulte im römischen Reich: G. Lafaye, histoire du culte des divinités d'Alexandrie, 1883. Aus der theologischen Literatur kommen hier in Betracht: Neutestamentliche Zeitgeschichte z. B. von A. Hausrath, 1879 fg., von E. Schürer, 2 Bde., 3. Aufl. Überblick über die gesamte Leben-Jesu-Literatur: A. Schweitzer, von Reimarus zu Wrede, 1906. Über indische Einflüsse: van den Bergh van Eysinga, 1904; A. J. Edmunds, Buddhist Texts quoted as Scripture by the Gospel of John (7, 38; 12, 34), Philadelphia, 1906. L. de la Vallée-Poussin, le bouddhisme et les évangiles canoniques, 1906.

Über die geistigen Strömungen besonders der römischen Kaiserzeit: L. Friedländer, Darstellungen aus der Sittengeschichte Roms, 6. Aufl., 1890, Bd. 3, 507—658 die religiösen Zustände; 735—776 der Unsterblichkeitsglaube; J. Burckhardt, die Zeit Constantins des Großen, 1880; griechische Culturgeschichte, 1906. 4. Bde; Et. Chastel, destruction du

paganisme d'Orient, 1850; Dill, Roman Society from Nero to Marcus Aurelius; und: Roman Society in the last Century of the Western Empire; K. J. Neumann, röm. Staat und allgemeine Kirche bis auf Diocletian: Jahrb. für prot. Theol., 1890. E. Renan, on the Influence of the Institutions Thought and Culture of Rome on Christianity, 1880; R. Reitzenstein, hellenistische Wundererzählungen, 1906; A. Dieterich, Nekyia, 1893; J. Réville, Religion in Rom unter den Severen, 1888; und: Religion der römischen Gesellschaft im Zeitalter des Syncretismus, 1906. P. Wendland, die hellenistisch-römische Kultur in ihren Beziehungen zu Judentum und Christentum [1907]; über die Verschmelzung des Christentums mit den alten Kulten: Wachsmuth, das alte Griechenland im neuen, Th. Trede, das Heidentum in der römischen Kirche; auch: Usener, das Weihnachtsfest, 1889. Über Hypatia (S. 164): Ch. Kingsley (deutsch 1885); über das Christentum im ganzen (von verschiedenen Autoren): Kultur der Gegenwart I, 1906. Außer der Übersetzung des Neuen Testaments von Martin Luther sind zu empfehlen: das Neue Testament übersetzt von C. Weizsäcker, Freiburg i. B. (viele Auflagen); und: die Schriften des Neuen Testaments neu übersetzt und für die Gegenwart erklärt, Göttingen, 1906—07, 2 Bde.

Kapitel 7 (Islâm)

Über das arabische Heidentum vor dem Islâm: J. Wellhausen (1897). Neuere Bearbeitungen des Lebens Muḥammads von: G. Weil (1843), Th. Nöldeke (1863), Al. Sprenger (1861—65), L. Krehl (1884—1904), H. Grimme (1904), Fr. Buhl (1906), H. Reckendorf (1907).

Der Korân wurde u. a. übersetzt: deutsch von L. Ullmann, 9. Aufl., 1897; französisch von M. Kasimirski, englisch von Sale, Rodwell, E. Palmer. In Auswahl deutsch von M. Klamroth (1890).

Eine Darstellung der Geschichte des Islâms für Gebildete gab Aug. Müller (1885—87). Eine treffliche Skizze der religiösen Entwickelung bis auf unsere Tage gab J. Goldziher als Teil der „Orientalischen Religionen" in der „Kultur der Gegenwart" von P. Hinneberg (1906).

Beachtenswerte Urteile über Muḥammad und sein Werk liegen vor von Th. Carlyle, J. Döllinger, J. K. Bluntschli, E. Renan, L. Ranke, G. Chr. Lichtenberg und anderen Denkern.

INHALTSVERZEICHNIS

Seite

Vorwort III

Kapitel 1: Einleitung 1

Drei Weltreligionen: Buddhatum, Christentum, Islâm S. 1. Ihre Verbreitung und Bekennerzahl S. 2. Ältere verwandte Religionen S. 3. Gemeinsamer Boden in Asien S. 5. Arier und Semiten S. 6. Periode fruchtbarer Entwickelung S. 7. Ausschluß anderer Gebiete S. 8. Unsere Methode S. 10. Der Ausdruck ‚Religion' S. 11. Keimform der Religion S. 12. Einige Grundbegriffe (Gott, Himmel, Feuer, Tiere, Mythus, Legende, Theologie, Aberglaube, Psychosen) S. 13 fg. Einige primitive Formen: Seelenglaube S. 18. Totemglaube S. 19. Tabuglaube S. 20. Fetischglaube S. 21.

Kapitel 2: die nordsemitischen Religionen 23

Semiten S. 23. Gottesnamen und Gottesbegriff S. 24 fg. Babylonien S. 26. Die Urzeit S. 26. Das Pantheon S. 27 fg. Gestirndienst S. 34. Priestertum und Kultus S. 34 fg. Die Assyrer S. 36. Die Kananäer (Phönizier) S. 36 fg. Die Aramäer S. 38. Der spätere Synkretismus S. 39.

Kapitel 3: die Religion des Alten Testamentes . . . 40

Namen des Volks S. 40. Die an den Urkunden geübte Kritik S. 41. Die neueren archäologischen Funde S. 44. Verlauf der Geschichte des Volkes (politisch, literarisch, religionsgeschichtlich) S. 44. Kanaan ohne Jahwae S. 47. Der Sinai und seine Bevölkerung S. 53. Moses und die ihm zugeschriebenen Taten S. 57. Jahwae S. 58. Die Lade S. 60. Das Prophetentum S. 63. Die deuteronomische Reform S. 65. Der Monotheismus S. 66. Das Exil S. 68. Das Priestertum S. 69. Die nachexilische Religion S. 70. Die Eschatologie S. 72. Der Messias S. 73. Die Diaspora S. 75. Die jüngere Literatur S. 76. Parteien und Sektirer S. 76. Johannes der Täufer S. 77.

Kapitel 4: die persische Religion 78
Irân, Irânier S. 78. Medien S. 79. Zarathuštra S. 79. Das Avesta S. 81. Der Gott des Lichtreichs und seine Umgebung S. 82. Gute Geister (Engel) S. 84. Das Reich der Finsternis S. 85. Das Ziel des Menschenlebens S. 86. Das Ritual S. 87. Die letzten Dinge S. 88. Das Weltende und der Heiland S. 89. Wesen und Ursprung dieses Glaubens S. 90. Seine Schicksale S. 92. Der Mithraglaube S. 94. Sein Ausgang S. 98.

Kapitel 5: Indien und das Buddhatum 99
Die arischen Inder und ihre Verwandten S. 99. Indische und griechische Entwickelung S. 100. Die Veden S. 101. Das alte Pantheon S. 102. Mitra und Varuna S. 103. Die Askese und Verwandtes S. 104. Die Philosophie S. 105. Buddha S. 106. Die Predigt von Benares S. 110. Der Dekalog S. 113. Die Gemeinde S. 114. Die Ausbreitung S. 116. Buddhistische Kultur S. 117. Indoeuropäische Analogien S. 118. Das Hindutum S. 119. Der jüngere Synkretismus S. 120.

Kapitel 6: das Christentum 122
Teratologische und geschichtliche Auffassung S. 112. Zusammensetzung des damaligen Synkretismus, vorbereitende Gedanken S. 124. Attis und Kybele S. 126. Mysterien S. 128. Philosopheme S. 129. Humanität S. 131. Unsterblichkeitsglaube S. 132. Wunderglaube S. 132. Staatsbegriff S. 134. Staatliche Duldsamkeit S. 135. Isis, Osiris, Horus S. 135. Zusammenfassung S. 136. Neues Testament S. 137. Evangelien S. 140. Leben Jesu S. 144. Auferstehungsglaube S. 147. Heimat des Christentums S. 152. Mythologie des ältesten Christentums S. 153. Das Christusbild S. 160. Sakramente S. 162. Ausbreitung des Christentums S. 164. Christus und Mithra S. 165. Griechische und römische Kirche S. 166. Protestantismus S. 167.

Kapitel 7: der Islâm 168
Vorbereitung S. 168. Der Stifter und sein Werk S. 169. Grundzüge S. 170. Die Traditionssammlungen S. 171. Die Mystik S. 174. Ausbreitung S. 174.

Kapitel 8: Schluß 176
Literatur 182

SACHREGISTER

A
Abendmahl 163.
Aberglaube 16.
Abraham (Abram) 29, 51.
Achaemeniden 71, 79, 92, 135.
Açoka 116, vgl. 168.
Adad 33.
Adityas 102.
Adler 99, 156.
Adon 25, 37, 38.
Adonis 20, 32, 38, 96, 125, 149, 151, 157, 164.
Adonisgärtchen 150.
Ägypten 5, 98, 152, 158.
Aeshma daeva 84.
Agni 99, 102.
Ahmadiyyah 121.
Ahnenkultus 19, 51, 103, 120.
Ahriman 82.
Ahura Mazda 66, 71, 82, 103.
Ahuras 79.
Ai 30.
Akbar 120.
Akitu 29.
Aktium 133.
Alexander von Abonuteichos 133.
Alexander der Große 72, 104, 125, 134, 135.
Alexander Severus 120, 164.
Alexandrien (Ägypten) 129, 130, 142, 152, 159.
Allâh 14.
ʿAmârna, Tell el 44.
Ambrosia 84, 99.
Ameisen 120.
Amenophis III. 135.
Ameretât 83.
Amesha Spenta 83.
Amixia 135.
Amos 64.
Anâhita 84.
Anât 38.
Anatolien, anatolisch 5, 152, 174.
Anemonen 96.
Angro mainyu 82, 85.
Animismus 18.
Anquetil Duperron 94.
Anšar 27.
Antichrist 155.
Antiochien 152.
Antum 27.
Anu 26, 27, 34, 92.
Anuradhapura 117.
Aphaka (Aphka, Afqa) 38, 152.
Aphrodite 119.
Apokalypse 137.
Apokalyptik 71.
Apollon 127.
Apollonius von Tyana 133.
Apostelgeschichte 140.
Arabien 168.
Aramäer 36, 38.
Ardâ-Virâf-nâmeh 81.
Areimanios 82.
Arhat 112.
Arier 6, 7, 8, 78, 99, 118, 177.
Aristoteles 134.
Asen 14.
Ašera 37, 49.
Asha 79, 102.

Asha vahishta 83.
Asien 5.
Askese 104, 105, 119.
Asklepios 127, 157.
Asmodaeus 84.
Assyrer 36.
Astarte 31, 38, 48, 119, 149, 157.
Astwadereta 89.
Asuras 14, 79, 102.
Aswinen 99, 102.
Atargatis 39.
Atheismus 105.
Athtar 55.
Atman 105.
Attis 95, 96, 97, 98, 125, 126, 149, 150.
Auferstehung 90, 125, 147.
Augustin 170.
Augustus 145.
Aureole des Herrschertums 94, vgl. 84.
Aurora 99.
Avesta 81.
Azhi Dahâka 85.

B

Ba'al 24, 25, 37, 46, 48, 157.
Babylonier 5, 26, 154.
Baitylion 37.
Ba'labekk 38, 157.
Bangkok 116.
baraka 26.
Barma 116, 118.
Batavia 175.
Beelzebub 38.
Beerseba 51.
Beichte 88.
Bêl 25, 27, 28, 30.
Bêlit 29.
Benares 110.
Bengalen 99.
Beschneidung 69.
Bergpredigt 109, 137.
Bêth-êl 37.
Bethlehem 145, 157.
bhâga 14.
bhakti 159.
Bithynien 126.
Boas 52.
Bodhisattva 115.
bog 14.
Bonn 96.
Boro Budor 117.
Brahma 105.
Brahmanen 104, 108, 119.
Brüder 97.
Bubastis 152.
Buddha 80, 107, 142, 144, 158, 159, 162, 173.
Buddhatum 1, 101, 173, 175.
Bundehišn 81.

C

Çâktas 119.
Cautes 96.
Cautopates 96.
Celsus 164.
Ceylon 116, 118.
Chabiri 57.
Chammurabi 26, 27.
Chatti 47.
Cheruben 61.
Cheta 47.
China 116.
Christen, Christiani 145.
Christentum 1, 101, 105, 119, 120, 122, 174.
Christus 67, 73, 97, 137, 141, 151.
Cicero 11, 130.
Činvatbrücke 85, 88.
Çiva 102, 119.
Cöln 96.
Constantin 164.

D
Dämonenglaube 132.
Daitya 80, 88.
Damkina 28.
Daniel 71, 74, 89, 137, 165.
Dante 81.
Dasasîla 113.
Dauke 28.
Decius 164.
Dekalog 65, 113.
Demeter 127, 128.
Demonax 119.
Derketo 39.
Derwischorden 174.
deus 14.
Deuteronomium 41, 42, 65.
devas 13, 79, 100, 102.
Dhamma 114.
Diaspora 44, 75, 125, 152.
Dienstag 14.
Dinkart 81, 173.
Dionysos 20, 98, 127, 128.
Dioskuren 99.
Dius Fidius 15.
Dormagen 96.
Drache zu Babel 85.
Dreiheit (Götter) 27, 34, 84, 157.
Dualismus 80, 85.
Duldsamkeit 134, 135.
Dyaus pitar 102.

E
Ea 27, 28, 34.
Ebabbara 30.
Ekbatana 92.
Ekur 29.
êl 14.
Elben 99.
Elburs 88.
Elias 60, 64.
ĕlôah 14.
Elohim 14.
Engel 62.
en-lil 29.
ensalmar 17.
Epiktet 112, 130, 164.
Epiphanie 156.
Eredadfedhri 89.
Erlösung 97, 104, 105, 110, 156, 161.
Erzväter 51.
Esagila 29.
Eschatologie 70, 72.
Ešmun 38.
Essäer (Essener) 77, 131.
Esther 32, 76.
Evangelisten, die vier 156.
Evangelium, Evangelien 137, 140, 152, 156.
Exodus 41.
Ezechiel (Hesekiel) 43, 68, 70, 72, 166.
Ezra 166.

F
Faqire 104.
Farnaq 84.
Fasten 69.
Fegfeuer 89, 132.
felsengeboren 96.
Fetischglaube 18, 21.
Feuer 15, 84, 87, 102, 119, 132, 139.
Feueranbeter 94.
Feuertempel 87.
Fichte (Baum) 127.
Fischsymbol 159.
Fjörgyn 100.
Franz von Assisi 169
Friedberg 96.
fünf Gebote 113.
„ Pfeiler 171.

G
Gabriel 71.
Galen 164.

Gaia 27.
Galiläer 145.
Galli 127.
Gamâ'a 114.
Gandharvas 100.
Ganges 99, 107.
Gathas 80, 81.
Gautama 106.
Gayâ 107.
Gayômard 90.
Geist, heiliger 82, 97, 150, 157.
Geisterglaube 18.
Genesis 41, 165.
Ghazzali, al, 173.
giaur 94.
Gilgal 49.
Gilgameš 35.
Girru 33, 92.
Goethe 112.
gnofova 20.
Gôlâ 44.
Gotamo 106.
Gott 14.
Gotteskindschaft 97, 98.
Gottesmutter 158.
Gottesreich 74, 86.
Groß-Krotzenburg 96.
Gula 33.
Gymnosophisten 104.

H

Hadad 33, 39.
Hades 72, 157.
Ḥadîth 162, 172.
Ḥagg 25.
Hagiographen 43.
Hahn 83.
Haine, heilige 37.
Hakore 117.
Haoma 79, 84, 87.
Harpokrates 158.
Harrân (Charrân) 29.
Hathor 55.
Haurvatât 83.
Hebräer 40, 57.
Heddernheim 96.
Hedschra 170.
Heiland 89, 141, 145, 160.
Heilig 20.
Heiliger Geist 82, 97, 150, 157.
Heiliges Grab 150.
Heiligenverehrung 19, 25, 120.
Helios 95.
Hellenismus 125.
Henotheismus 67.
Herakles 38, 157.
Heraklit 119.
Hermes 100.
Herr 151, 157.
Herrlichkeit Gottes 61.
Hesekiel (Ezechiel) 43, 68, 70, 72, 166.
Hethiter 47, 53.
Hiatus, urchristlicher 144.
Hierodulen 31, 120.
Higra 170.
Hilâl 61.
Hillêl 61.
Himmel 15.
Hina-yâna 115.
Hindutum 119.
Hirte, der gute 158.
Hirten des Feldes 96, 155.
Höhenkultus 25, 50.
Hölle 88.
Höllenfahrt 31, 35, 156.
Homer 100.
Horeb 46.
Horkios 14.
Horus 135, 149, 158.
Hosea 64.
Humanität 65, 131, 134.
Hund 78, 79, 96.
Hvarnah 84.
Hypatia 164.

I

Igmâ' 114.
Il 14, 24, 25, 94.
Ilâh 14.
Imperium Romanum 129.
Indien, Inder 78, 99, 159.
Indra 99, 102.
Irân, iranisch 78, 99, 172, 173.
'Isâ 170.
Isaak 50, 51.
'Isâwîja 20.
Isis 31, 67, 129, 135, 149, 154, 158, 164.
Islâm, islamisch 1, 80, 81, 93, 120, 121, 168, 170.
Israel 44.
Israeliten 40, 58.
Ištar 26, 30, 36, 154.

J

Jachin 52.
Jahwae 46, 53, 57, 58, 59, 103.
Jainas 105, 119.
Jakob 51.
Jakobus 138, 140.
Japan 116.
Japetos 28.
Jathrib 168, 169.
Java 117.
Jehovah 58.
Jephtah 50.
Jeremias 66, 68.
Jerusalem 63.
„ himmlisches 74.
Jesaias 43, 64, 70.
Jesus von Nazareth 75, 77, 80, 107, 108, 139, 145, 162, 170.
Johannes der Täufer 77, 141, 145.
Johannes der Evangelist usw. 84, 138, 139, 140, 142.
Joseph 145.
Josephus 77, 146.
Juda 58.
Judas 138, 140.
Judas der Galiläer 75.
Juden 40, 70, 131.
Judit 76.
Julian 164.
jungfräuliche Geburt 89.
Jupiter Dolichenus 39.

K

ka 88.
Ka'ba 171.
Kabir 120.
Kadesch Barnea 51.
kâhin 50.
Kalanos 160.
Kalaveva 117.
Kamakura 117.
Kâmôš 49, 67.
Kanaan 40.
Kananäer 36.
Kapilavastu 106.
Karma 105.
Kasten 103.
Katechesis 156.
Kentauren 100.
Kerberos 100.
Keruben 61.
Kettu 30, 96.
Khshatra vairya 83.
Kišar 27.
Klerus 69.
Kohen (Kohn) 50.
Koran 84, 169.
Korea 116.
Korinth 133.
Korybanten 128, 174.
Krishna 119.
Kronos 28.
Kultus 11.
Kybele 98, 126, 149.

L

Lactantius 11.
Lade, heilige 60.
Laien 69, 113.
Leben Jesu 144.
Legende 15.
Leiden 111.
Leviten 50.
Leviticus 41, 165.
Lhassa 116.
Lingam 120.
Logos 142, 157, 162.
Löser 128.
Löwe 156.
Lukas 140, 141.
Luther 120, 140.

M

Machchû 35.
Magier 87, 92.
Magna Mater 98.
Maha-yâna 115.
Mahlzeiten, heilige 98.
Maibaum 127.
Mainz 96.
Maitri 159.
Malaien 9, 117.
Malk, Malik 25, 37.
Malstein 49.
Manichäer 98, 117.
Mâra 107, 109.
Mâran 157.
Marcus Aurelius 143, 164.
Marduk 26, 28, 31, 32, 34, 66, 71, 92, 103.
Maria 31, 145, 158.
Markus 141.
Marnas 39, 157.
Matarîja, el, 159.
Matthäus 141.
Mazdâh 81.
Mazdayasna 6, 72, 88.
Medien 79.
Medina 168.
Mekka 168.
Melqarth 38.
Men 95.
Menschenopfer 35, 37, 50.
Menschensohn 74.
Merkur 33.
Mêšaru 30, 96.
Messias 73, 137, 141, 146.
Micha 64.
Michael 71.
Milkom 49.
Mimansa 105.
Minokherd 81.
Mischna 69.
Mithra (Mithras) 20, 30, 67, 84, 92, 93, 94, 105, 124, 129, 154, 155, 164, 165.
Mithräen 97.
Mitra 102. 103.
Mittler 94.
Mohammed 144, 162, 169.
Mönchtum 105, 107, 113, 114.
Molech (Moloch) 49.
Mond (lunar) 29, 52, 61, 83, 103, 120, 158.
Mongolen 9, 116, 117.
Monotheismus 26, 66, 130, 170.
Montanismus 174.
Mordechai 32.
Moses 57, 80.
Muḥammad (ibn 'Abdallâh) der Prophet 144, 162, 169.
Muna 80.
Mundbinde 87.
Muslim 170.
Myste 97.
Mysterien 97, 100, 129, 136, 155, 163.
Mythologie, christliche 153 fg.
Mythus 15, 163.

N

Nâbhi 35, 63.
Nabû 26, 32, 63.
Naciketas 159.
Nanâ 33.
Nânak 120.
Nannar 26.
Nazarener 69, 145.
Nazareth 145, 158.
Nazoräer 145.
Neckartal 96.
Nehawend 93.
Nehemia 166.
Nektar 87.
Nepâl 116.
Nergal 26, 33.
Nero 163.
Neues Testament 137.
Neupythagoräer 77, 130, 132.
Neuwied 96.
Niffar 26, 68.
Ninib 26, 33.
Nin-lil 29.
Nippur 26, 68.
Nirvâna 105, 110, 113, 119.
Noa 20.
Numeri 41.
Nusku 33.

O

Oannes 28.
Odin 99.
Offenbarung Johannis 137, 154.
Omanes 83.
Orangenbaum 158.
Ormuzd 82.
Oromazdes 82.
Orpheus 98, 127, 128, 157.
Osiris 60, 125, 135, 149, 155, 158.
Osterburken 86.

P

Palästina 40.
Palingenesie 90.
Panjâb 99, 101, 121.
Pantheismus 104, 105.
Papas 127.
Paraklet 84, 155.
Paritât 134.
Parjanya 100.
Parsen 94.
Parusie 139, 155.
Passah 62.
Pataliputra 107.
Paulus der Apostel 70, 90, 128, 138, 139, 143, 144, 147, 150, 170.
Pausanias 132.
Pegu 116, 117.
Peking 175.
Pentateuch 41.
Persien 78.
Pesah 62.
Pessinus 126.
Petrogenes 96.
Petrus 138, 139, 141.
Pharisäer 73, 76, 159.
Philister 48.
Philo 75, 77, 84, 130, 142.
Philostratus 133.
Phönizier 36, 72.
Phrygien 126, 174.
Pippala 107.
Platon 129, 132.
Plinius 132.
Plutarch 131.
Posidonius 130.
Prädestination 170.
Predigt von Benares 110.
Priestertum, jüdisches 68.
Prithivi 102.
Prometheus 100.
Propheten 47, 63.
Protestantismus 167.

Proverbien 43, 70.
Psalmen 70.
Psychosen, religiöse 17.
Pushan 102.
Pythagoras, pythagoräisch 77, 98, 127, 128.

Q

qâdôš 20.
qarsûra 17.
Qorân (Korân) 84, 169.

R

Rabe 37.
Rad, zwölfspeichiges 102.
Rad der Geburten 119.
Ramadân 171.
Ramakrishna 120.
Rammân 33.
Rammohun Roy 120.
Rashnu 84, 85, 155.
Rbhus 100.
Regengott 99.
Reich Gottes 74, 86.
Religion 11.
Rigveda 101.
Rind 15, 78, 80.
Ritus 11, 12.
Römische Kirche 166.
Römisches Weltreich 129.
Roß 15.
ṛta 79, 83, 102.
Rudra 102, 119.

S

Saarburg 96.
Sabbat 69.
Sacramentum 97.
Sadhu 104.
Sadduzäer 73, 76.
Saïs 152.
Sakramente 155, 162.
Samaritaner 58.
Samgha 114.
Samsâra 104, 107, 128.
Sankhya 106, 109.
Saoshyant 89, 155.
Sara (Saraï) 51.
Sarpanîtu 28.
Sâsâniden 93, 168.
Satan 71, 82.
Sauru 83, 85.
Savitar 102.
Saxigenus 96.
Šabattu 35.
Šâkyamuni 106.
Schamanen 117.
Šamaš 26, 29, 71, 92, 95, 96.
Šarru 25.
Schatzhaus guter Werke 89.
Še'ôl 72.
Schlange 16, 37, 78, 96, 120.
Schleiermacher 11, 167, 173.
Schwalbe 37.
Securitas 119.
Seelenglaube 18.
Seelenwanderung 19, 104, 119.
Seher 63.
Semiten 6, 7, 8, 23, 177.
Seneca 130, 131, 132.
Serapis 133.
Serbâl 54.
Shinto 116.
Siam 116.
Siddhârta 106.
Siebenzahl 34, 73, 82, 102, 155.
Sikhs 120.
Simson 52.
Sin 26, 29, 61.
Sinaï 5, 30, 46, 53, 54, 61.
Sintflut 52.
Sirius 84.
Skandha 119.
Skorpion 96.
Sokrates 112.
Sol invictus 97 vgl. 156.

Soma 79.
Sonne (solar) 13, 77, 102, 120, 131, 156.
Soter 145.
Soteriologisch 141, 160, 161.
Sosiôš 89.
Spenta armaiti 83.
Spinoza 112.
Spiritismus 19.
Sraosha 84, 155.
Staat und Kirche 134.
Steine, heilige 36, 37.
Stella maris 31, 158.
Stellvertretung 35.
Stern 32.
Sternkunde 34.
Stier 33, 37, 156.
Stiertöter 96.
Stiftshütte 165.
Stoiker 109, 119, 130.
Straßburg i. E. 96.
Strauß, D. Fr. 123.
Stupas 108.
Sufismus 174.
Sumerer 26.
Sunna 114.
Superstitio 17.
Surya 102.
Symbolon 98.
Synkretismus 118, 120, 121, 129, 176.[1]
Synoptiker 141.
Syrien 152, vgl. 38.

T

Tabuglaube 18, 20.
Tarsus 152.
Tasauwuf 174.
Tašmêt 33.
Talmud 69.
Tamûz 31, 32.
Tathâgata 106.
Taube 31, 37, 157.
Taufe 77, 155.
Tausendjähriges Reich 90.
Teleologie 19, 88.
Tell el 'Amârna 44.
Tertullian 131.
Testament, Altes 41.
„ Neues 137.
Teufel 71, 80.
Thaumaturg, thaumaturgisch 141, 145, 160, 161.
Theologie 16, 70.
Theos 14.
Theudas 75.
Thorah 50, 65.
Tibet 116.
Tiere 15.
Timotheus 138.
Tipitaka 116.
Titanos 27.
Titus 138.
Tobit (Tobias) 76, 84.
Tokyo 116.
Torah 50, 65.
Totemglaube 18, 19, 98.
Totenkultus 19.
Traditionssammlungen 171.
Trier 96.
Trinität 157.
Triratna 114.

U

ummânu 28.
Unsterblichkeitsglaube 19, 88, 100, 103, 128.
Upanishads 105.

[1] Der Ausdruck bezeichnet bei Plutarch ‚Vereinigung aller Kreter' gegen einen Dritten. Erst die Humanisten und protestantischen Theologen verallgemeinerten den Ausdruck, so daß er im Lauf der Zeit die hier angewandte Bedeutung der Vereinigung, Verschmelzung verschiedener religiöser Gebilde erhalten hat.

Uranos 100.
Urfrevel 128.
Ushas 99, 102.
utu 31.

V

Varuna 66, 100, 102, 103.
Vater 97, 127.
Vedanta 105.
Veden 100, 101.
Veilchen 96, 127.
Vespasian 132.
Vishnu 119.
Vohu manô 83.

W

Wallfahrt 26.
wangêl 17.
Wehen des Messias 74, 89.
Weihnachten 156.
Wiedergeburt 97, 107, 156.
Wiesbaden 96.
Wunderglaube 132.

X

Xanten 96.

Y

Yama 78.
Yazata 83, 94.
Yima 78.
Yogi 104.

Z

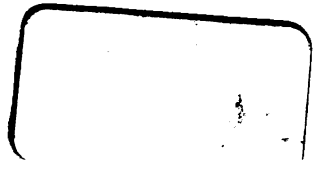
Zagmuk 29.
Zakkari 48.
Zaradušt 79.
Zarathuštra 79, 107, 154, 158.
Zend 81.
Zenon 130.
Zerstreuung 44.
Zeus 15, 66, 67, 99, 102, 103.
Zoroastres 79.

DRUCK VON GOTTFRIED PÄTZ IN NAUMBURG A. S.

ALBERT KALTHOFF, Das Christusproblem. Grundlinien zu einer Sozialtheologie. 2. Aufl. Br. M. 2.—, geb. M. 3.—

ALBERT KALTHOFF, Die Entstehung des Christentums. Neue Beiträge zum Christusproblem. Br. M. 3.—, geb. M. 4.—

DER TAG: Kalthoff spricht offen aus, was vom Standpunkt des modernen Denkens aus in vieler Hinsicht als notwendig hingenommen werden muß. Indem er gegen die heroische Geschichtsauffassung der liberalen Theologie zu Felde zieht, stößt er die Persönlichkeit Christi beiseite und aus dem Christentum eigentlich heraus; braucht man auch nicht so weit zu gehen und zu leugnen, daß es einmal einen Jesus von Nazareth wirklich gegeben, so ist dieser reale Mensch doch so gut wie belanglos für das Christentum gewesen, das aus tausend anderen Quellen zusammenfloß. Christus ist das ganze Christentum, wie es nun einmal geschichtlich geworden ist. An dem Christus der Vergangenheit können wir die Gesetze der Geschichte studieren, aber nicht von ihm die Anwendung dieser Gesetze auf das Leben der Gegenwart lernen. Ein neuer Christus muß aus dem gesamten Inhalt des modernen Lebens, aus den treibenden Kräften unserer Kultur geboren werden; er ist die wahre Wiederverlebendigung des alten Christus und bereitet ihm eine neue Auferstehung, wie im Christus der Evangelien die Propheten des alten Bundes wieder auferstanden.

KREUZZEITUNG: Es ist merkwürdig, einerseits kommt Kalthoff der kirchlichen Anschauungsweise weit näher als die „Jesuaner“ (Liberalen Theologen), andererseits steht er ihr viel ferner als diese. Bei ihnen blieb ein übernatürliches Element in der Person Christi, selbst wenn es auch nichts anderes war als das Übernatürliche in jeder natürlichen Person. Bei Kalthoff ist alles Übernatürliche aufgegeben: alles ist natürliche Entwickelung und ihr Produkt. Dort wirkten die einzelnen Personen maßgebend, ja wunderbar ein, hier sind diese Personen nur einzelne Wellen im Meer der Geschichte. Jede Welle ist ein Symbol des Ganzen, und jede Welle vergeht und nur das Meer besteht. An Jesus von Nazareth liegt bei dieser Anschauungsweise gar nichts, selbst ob er lebte, muß fraglich bleiben. Dem gegenüber ist die Kirche der Überzeugung, daß dies Princip nicht ein natürliches, unpersönliches ist, sondern die schöpferische Gegenwart Gottes in der Geschichte, die in Jesus Christus Fleisch d. h. geschichtlich anschaulich und wirksam geworden ist.

DEC 2 - 1941